Darlei Dall'Agnol

La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo

PUV
Universitat de València

Darlei Dall'Agnol

La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo

PUV
Universitat de València

Darlei Dall'Agnol

La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo

Traducción de Jonathan Elizondo Orozco

Prismas

15

Darlei Dall'Agnol

La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo

Traducción de Jonathan Elizondo Orozco

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, foto químico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el per miso previo de la editorial.

© Darlei Dall'Agnol, 2016

© De esta edición: Universitat de València, 2016

© De la traducción: Jonathan Elzondo Orozco, 2016

© De la presentación: Vicente Sanfélix Vidarte, 2016

Publicacions de la Universitat de València

Arts Gràfiques, 13 – 46010 València

Diseño de la colección: Inmaculada Mesa

Corrección y maquetación: Communico. Letras y Píxeles

Ilustración de la cubierta:

«Wittgenstein» (Daniel Muñoz Mendoza)

ISBN: 978-84-9134-039-3

Para Milene

Parece que no puede decirse más que: ¡Vive feliz!

WITTGENSTEIN

Afirmar que existen diversos sistemas de ética no equivale a afirmar que todos ellos sean igualmente correctos. Esto carece de sentido. De la misma manera que carecería de sentido afirmar que cada uno es correcto desde su propio punto de vista. Lo único que significaría es que cada uno juzga como lo hace.

WITTGENSTEIN

AGRADECIMIENTOS

Este libro reúne principalmente tres conferencias pronunciadas en la Universitat de València en marzo de 2013 por invitación del profesor Vicente Sanfélix Vidarte, en el ámbito del proyecto de investigación «Formas de Vida y Cultura: Wittgenstein y el Relativismo». Tienen en común la tentativa de entender el sentido ético que el filosofar tenía para Wittgenstein, y también mostrar que su ética no es relativista. Este tema surgió con mayor énfasis con ocasión de la reseña publicada en Pasajes, n.º 42, de mi libro Seguir Regras hecha por Vicente Sanfélix, quien se mostró crítico con mi interpretación no-relativista de Wittgenstein. Para facilitar la comprensión de un público más amplio, agregué un texto introductorio. Los lectores especializados en Wittgenstein pueden simplemente saltarse esta parte. Me gustaría agradecer la invitación de la Universitat de València y a los participantes en las discusiones que tuvieron lugar con motivo de mis conferencias, especialmente a Vicente Sanfélix Vidarte, Nicolás Sánchez Durá, José Vicente Bonet y Julián Marrades. Agradezco también a Jonathan Elizondo Orozco la traducción de las conferencias al español y a Vicente la revisión; así como al CNPq, con el que estoy en deuda por el constante apoyo a mi investigación filosófica.

Índice

PRESENTACIÓN: WITTGENSTEIN Y MÁS, por Vicente Sanfélix

INTRODUCCIÓN: UN LUGAR PARA LA ÉTICA EN LA OBRA DE WITTGENSTEIN

Algunos aspectos de la vida de Wittgenstein

El único libro publicado en vida: el Tractatus logicophilosophicus

El abandono y la vuelta a la filosofía

El libro Investigaciones filosóficas

Observaciones finales

1. E L SENTIDO ÉTICO DEL T RACTATUS : LO QUE NO SE PUEDE DECIR, SE DEBE HABLAR

Los límites de lo que puede ser dicho

Aquello que solamente puede ser mostrado

Sobre la naturaleza de los juicios éticos

Más allá de la ética: la moralidad

El sentido ético del Tractatus

El debate actual entre cognitivistas y no-cognitivistas

2. E L SENTIDO ÉTICO DE LAS I NVESTIGACIONES : LA FORMA DE VIDA HUMANA Y SUS JUEGOS DE LENGUAJE MORAL

Algunas observaciones filosóficas sobre la forma de vida humana

Juegos de lenguaje moral

3. E L SENTIDO ÉTICO DEL O N C ERTAINTY : LAS CERTEZAS MORALES

Sobre el supuesto fundacionismo de Wittgenstein

Las certezas morales y sus funciones en los juegos de lenguaje

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN WITTGENSTEIN Y MÁS

El libro que el lector tiene entre sus manos le resultará de interés tanto si no está familiarizado con el pensamiento de Wittgenstein, como si lo está. En el primer caso, porque en el capítulo inicial de su libro el profesor Dall'Agnol ofrece una síntesis, admirablemente concisa y precisa, de las líneas maestras del pensamiento de quien muchos no dudarían en considerar hoy como el filósofo más importante del siglo XX. En el segundo, porque en el resto de capítulos el lector familiarizado con la filosofía wittgensteiniana será testigo del abordaje de esta desde una perspectiva que no suele ser usual, me refiero a la ética.

En efecto, aunque contamos con evidencias suficientes para concluir que Wittgenstein consideraba que su pensamiento gravitaba en torno a un centro ético, lo cierto es que fueron muy pocas las páginas, y aun observaciones, en que explicitó, por decirlo con expresión wittgensteiniana, el "espíritu" ético de su obra. De ahí quizás la escasa atención que, por comparación con otros aspectos de esta: la filosofía de la lógica, del lenguaje, de la psicología, incluso la metafísica…, su dimensión ética ha concitado. Y de ahí, ahora a buen seguro, la extrema dificultad de la empresa abordada por el profesor Dall'Agnol. Intentar sacar a la luz el significado ético del pensamiento wittgensteiniano es como intentar precisar la forma y dimensión de un inmenso iceberg del que solo una mínima parte aflora a la superficie.

En cualquier caso, en esta tarea, y esto es algo que me gustaría subrayar, el autor de este libro no se queda en la exposición de una simple interpretación del pensamiento wittgensteiniano. Y no se queda en esto por dos razones al menos. La primera, porque la interpretación que Dall'Agnol propone de los textos wittgensteinianos va a menudo más allá de ellos; es decir: acuña distinciones y conceptos que no están en el propio Wittgenstein, con el objetivo de hacer hablar a los textos wittgensteinianos sobre aquello acerca de lo cual su autor principalmente calló. La segunda, porque Dall'Agnol no se limita a forjar una interpretación propia

del pensamiento wittgensteiniano en discusión con las tendencias interpretativas más recientes de este, sobre todo la de los así llamados neo-wittgensteinianos, sino porque utiliza a Wittgenstein, su interpretación de Wittgenstein, para terciar en discusiones filosóficas sustantivas y plenamente actuales.

Del primero de estos dos rasgos recién apuntados de este trabajo de Dall'Agnol da buena cuenta, por ejemplo, la distinción que establece entre «decir» y «hablar», para superar de esta forma el mutismo obstinado al que la última sentencia del Tractatus, aludida en su Prefacio como un resumen del sentido del libro, parece abocar, recuérdese: "De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio". Dado que entre aquello de lo que no puede hablarse Wittgenstein sitúa la ética (y la estética, y la religión…) parecería que una consecuencia del pensamiento wittgensteiniano sería que debiéramos callar ante cosas como la homofobia, el racismo, el sexismo o, en general, cualquier tipo de injusticia. La distinción de Dall'Agnol nos evita esta consecuencia: lo que Wittgenstein estaría prohibiendo es decir algo sobre la ética, recordándonos con ello su diferente estatuto con respecto a la ciencia; no proscribiendo que hablemos sobre cuestiones morales. Su recomendación del silencio afectaría a la ética, no a la moral; tendría un significado filosófico, no, por así decirlo, vital. Del segundo de los rasgos arriba apuntados da buena cuenta cómo Dall'Agnol se sirve de (su interpretación de) Wittgenstein para defender una posición superadora del dilema entre cognitivismo y no cognitivismo ético, o para oponerse al relativismo moral. Lo que cognitivistas y no cognitivistas tendrían en común sería su pasar por alto la especificidad de los juegos de lenguaje morales; lo que los relativistas desatenderían es la existencia de una última instancia de justificación que la constituiría la forma de vida humana, que Wittgenstein contrapondría a las formas de vida no humanas, reales o imaginarias.

Dada esta riqueza del libro de Dall'Agnol, a la hora de someterlo a evaluación habría que aplicarle un doble criterio. Por una parte, un criterio hermenéutico. Por la otra, otro más sustantivo. ¿Da Dall'Agnol una interpretación satisfactoria del pensamiento de Wittgenstein?, es la pregunta a la que hay que responder cuando se le aplica el primero. ¿Nos resultan las tesis filosóficas sustantivas

que Dall'Agnol sostiene plausibles?

Aunque no comparto algunas de las interpretaciones que Dall'Agnol hace del pensamiento de Wittgenstein, y me siento más propenso de lo que él lo hace a comprender lo que de correcto pueda haber en los puntos de vista no cognitivistas y relativistas en ética, de algo no dudo: las tesis que el lector va a encontrar en este libro merecen una seria consideración.

Vicente Sanfélix Vidarte

INTRODUCCIÓN

UN LUGAR PARA LA ÉTICA

EN LA OBRA DE WITTGENSTEIN

Dado que ya tenemos un buen número de libros introductorios y de trabajos académicos sobre el pensamiento de Wittgenstein, algunos buenos y otros no tanto, cabría preguntarse: ¿para qué un libro más y una introducción al pensamiento de este filósofo, considerado uno de los más importantes del siglo XX?

En primer lugar, porque no siempre los libros existentes elucidan el sentido ético que el filosofar tenía para Wittgenstein. Además de ser ese nuestro mayor interés al estudiar su pensamiento, el propio autor del Tractatus y de las Investigaciones resaltaba constantemente el carácter práctico de su trabajo teórico. En una carta a un amigo, Wittgenstein afirmó que el sentido del Tractatus es ético. Aquí el lector encontrará una tentativa explícita de subrayar ese aspecto de su pensamiento, incluyendo su obra tardía; por ejemplo, el libro Sobre la certeza.

En segundo lugar, la relación entre las dos mayores obras de Wittgenstein, el Tractatus y las Investigaciones, no siempre es explicada de forma clara y convincente. Como se sabe, a pesar de haber escrito el primer libro durante la década de 1910, y el segundo en la década de 1940, Wittgenstein quería publicarlos en un único volumen. Esto por sí solo sugiere una estrecha relación entre las dos obras que todavía no ha sido completamente aclarada, y que revierte, a su vez, en el sentido ético de las Investigaciones. Vamos a intentar remarcar esa relación sosteniendo que en ambas obras la filosofía tiene una tarea eminentemente crítica, y que las Investigaciones realizan esa tarea sin cometer algunos de los errores que el Tractatus no evitó. Por consiguiente, hay continuidad a la vez que ruptura entre las dos principales obras de Wittgenstein.

Estas dos razones justifican la iniciativa de publicar un nuevo

trabajo introductorio a Wittgenstein. Esperamos haber llenado de forma satisfactoria esa laguna en los estudios de su pensamiento. Finalmente, esperamos alcanzar el mayor objetivo de este pequeño libro: motivar al lector a leer las obras del mismo Wittgenstein, reflexionar sobre ellas, comprenderlas y buscar su superación.

Algunos aspectos de la vida de Wittgenstein

Ludwig Joseph Johann Wittgenstein nació en Viena, el día 26 de abril de 1889. El hijo más joven de una de las familias más ricas del Imperio Austro-Húngaro, Ludwig vivió su infancia y su adolescencia en un ambiente social, cultural e intelectual realmente estimulante.

Muchos artistas y músicos visitaban frecuentemente el palacio de su padre, Karl Wittgenstein, un industrial mecenas de las artes, en la Alleegasse. Entre ellos podemos destacar a los músicos Brahms y Mahler. Desde temprano Ludwig, así como muchos en su familia, mostró una pasión especial por la música, pasión que lo acompañó durante toda su vida. Paul, uno de sus hermanos, se convirtió en un pianista profesional, y habiendo perdido la mano derecha en la Primera Guerra Mundial, fue homenajeado por Ravel, quien compuso para él el famoso Concierto para la mano izquierda. Fue también en ese ambiente en el que el joven Ludwig, motivado por su hermana Margarete, entró en contacto con la obra de filósofos clásicos tales como Kant, Kierkegaard, etc., y principalmente con Schopenhauer, los cuales marcarían profundamente su pensamiento.

La ciudad de Viena era el centro cultural de Europa en el tránsito del siglo XIX al XX. Fue allí donde nació el psicoanálisis y donde las artes florecieron de forma esplendorosa. Además de los músicos ya citados, merecen especial mención personajes de la talla de Schönberg, crítico del tonalismo e inventor de la escala dodecafónica; Klimt y Kokoschka, quienes denunciaron el ornamentalismo vacío del l´art pour l´art; o Adolf Loos, quien criticaba el uso de artefactos en las casas como objetcs d´art. En ese ambiente destacó igualmente el periodista y ensayista literario Karl Kraus, agudo crítico del lenguaje artístico de su época. Sus trabajos preparaban el camino para una crítica del lenguaje desde un punto de vista filosófico, realizada primeramente de una forma empírica por Mauthner, que sería recusada, como veremos en la próxima

sección, por Wittgenstein en el Tractatus, quien, no obstante, comparte en este libro la concepción de la filosofía como «crítica del lenguaje».

El joven Ludwig fue educado por tutores hasta los 14 años de edad en su propia casa, pues su padre quería evitar los vicios de la educación escolar formal. Por motivos no muy claros, tal vez por negarse a seguir los planes profesionales que para ellos había pensado su padre, dos de sus hermanos, Hans y Kurt, se suicidaron. Ese hecho llevó al padre de Ludwig a mudar sus métodos educacionales.

Por otra parte, desde muy temprano, Ludwig mostraba grandes habilidades técnicas. Se cuenta que a los 10 años construyó un prototipo de una máquina de coser. Por eso, en 1903 fue enviado para estudiar a una escuela técnica en Linz. Ahí mostró aptitud para la mecánica y la física teórica, y entró en contacto con el trabajo del físico Heinrich Hertz. Estimulado por su padre, en 1906 fue a estudiar ingeniería mecánica en Berlín, donde mostró gran interés por la aviación. En 1908, se mudó a Manchester, Inglaterra, para estudiar aeronáutica en el College of Technology. Al investigar problemas de estabilización de objetos voladores, se convenció de que era necesario usar un turbo-reactor. Para diseñar ese motor de propulsión tuvo que estudiar sus principios matemáticos, y se fascinó por la matemática pura. La preocupación por los fundamentos de la matemática lo llevó a buscar, en 1911, al matemático Gottlob Frege en Alemania, quien le aconsejó estudiar con Bertrand Russell en Cambridge.

Y así fue como en 1912 Ludwig Wittgenstein fue a Cambridge para encontrarse con Russell, autor de varios libros sobre los principios de la matemática. Allí fue testigo de un ambiente filosófico innovador. Aún bajo la influencia de la revuelta de Georg Eduard Moore contra el idealismo absoluto de Hegel, Russell acababa de publicar los Principia Matemathica, obra seminal del logicismo, es decir, de la tentativa de mostrar que la matemática, particularmente la aritmética, puede ser deducida de axiomas puramente lógicos. En ese caso, la aritmética estaría compuesta por juicios analíticos y no, como sostuvo Kant, por juicios sintéticos a priori. Para comprender mejor la primera gran obra de Wittgenstein, el Tractatus Logico-

Philosophicus, y también su obra posterior, debemos reconstruir brevemente ese ambiente filosófico.

Moore puede ser considerado el padre de la filosofía analítica. En el artículo "The Nature of Judgement" (1898) defiende, contra los idealistas hegelianos, que los conceptos poseen existencia independiente de la mente y que las proposiciones son composiciones de conceptos. El propio mundo está, según Moore, compuesto por conceptos, lo que evidencia su simpatía por el realismo platónico, aunque haya también conceptos no existentes. La tarea de la filosofía es la de analizar, en el sentido literal de descomponer un todo en sus elementos constituyentes, las proposiciones hasta encontrar los componentes simples que serían aprehendidos inmediatamente. Moore argumentó también contra el monismo hegeliano, alegando que no todos los objetos están interconectados por relaciones internas. En el inicio de la filosofía analítica, esa concepción influenció profundamente a Russell, quien en 1903 publicó el libro Principios de la Matemática, donde adopta explícitamente las tesis mooreanas. Además, Moore defendió en el libro Principia Ethica, también de 1903, el análisis como elucidación del significado de las palabras, concepción que más tarde influenciaría aún más la filosofía contemporánea.

Sin embargo, tempranamente Russell percibió algunos problemas en la concepción filosófica de Moore, por ejemplo, la existencia de términos que no denotan conceptos. Así, en 1905 publicó el famoso artículo «On Denoting», en el cual defiende la tesis de que algunas expresiones no tienen significado denotativo por sí mismas, sino solamente en el contexto de la proposición en la cual se insertan, presentando así la teoría de las descripciones definidas. Según Russell, existen proposiciones que aparentemente son simples, de la forma sujeto-predicado y sin conectivos lógicos tales como y, o, si… entonces, etc. (por ejemplo, «El actual rey de Brasil es calvo»), pero que un análisis más profundo revela que son compuestas. Además, ellas producen problemas filosóficos, por ejemplo: infringen el principio del tercero excluido. Este principio lógico dice que si una proposición es verdadera, entonces su negación es falsa y no hay una tercera posibilidad. Tomando el mismo ejemplo, si enumeramos todas las personas calvas en el mundo no encontraremos al actual rey de Brasil, pero tampoco lo encontraremos si enumeramos a las

personas no calvas. Russell, exhibiendo su fina ironía inglesa, sugirió que quizás los hegelianos gustarían de hacer una síntesis proponiendo que lo que pasaba era que el actual rey del Brasil gastaba peluca. Volviendo al ejemplo, la propuesta russelliana era que la proposición aparentemente simple estaba en realidad compuesta por cuantificadores, identidad, constantes lógicas y por otras proposiciones tales como: existe un individuo x que es rey del Brasil; x es calvo; para todo y, si y es rey de Brasil, entonces y es idéntico a x; etc. Como veremos en la próxima sección, esa forma de analizar el lenguaje marcará profundamente la concepción de la filosofía presentada por Wittgenstein en el Tractatus, así como toda la filosofía contemporánea.

El artículo de Russell «On Denoting» fue escrito bajo fuerte influencia de Frege, quien había hecho, en el artículo «Über Sinn undBedeutung», una distinción central para que comprendamos el Tractatus. Enfrentando dificultades para explicar el valor cognitivo de oraciones que expresan identidad (a = b), Frege sostuvo que el sentido de una palabra, más exactamente de un nombre propio, es su modo de presentación del objeto, y la referencia es el propio objeto. Creía también que el sentido de una frase, de una oración completa, es el pensamiento expresado por ella y su referencia, el valor de verdad de la proposición. De este modo, las expresiones «estrella matutina» y «estrella vespertina» poseen sentidos diferentes, pero se refieren al mismo objeto, a saber, el planeta Venus. Por consiguiente, frases que expresan identidad serían informativas. Como veremos, Wittgenstein aceptará la distinción fregeana, pero recusará esa explicación, ya que los nombres no poseen sentido y las proposiciones no poseen referencia.

Para completar el cuadro de influencias filosóficas sobre la primera gran obra de Wittgenstein, tenemos que mencionar el idealismo transcendental de Schopenhauer. Algunas de las ideas de su principal libro, El mundo como voluntad y representación, pueden ser encontradas en el Tractatus, principalmente las relacionadas con el sujeto volitivo que es, como veremos a continuación, el portador de lo ético. Partiendo de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, Schopenhauer llegó a la conclusión de que el mundo, desde sus fuerzas materiales y físicas hasta la vida orgánica y el propio ser humano, es manifestación de una sola cosa, a saber, la

Voluntad, que es la esencia del mundo. Todos los fenómenos no son sino apariciones de la Voluntad. En el ser humano, esa Voluntad consciente de sí se reconoce sin propósito y libremente se anula. El supremo fin ético sería, por lo tanto, dejar de querer. Esa idea marcó al joven Wittgenstein, que defenderá que del portador de lo ético nada se puede decir. No existen valores en el mundo y la única cosa que depende del sujeto es la propia voluntad, cuyo ejercicio será bueno o malo.

Otra influencia sobre Wittgenstein digna de notar fue la del físico Hertz. En el libro Principles of Mechanics, Hertz presentó un ejemplo típico de un problema teórico contra el cual Wittgenstein lucharía toda la vida. Más que eso, él concibió la tarea de la filosofía exactamente como la de remover impedimentos teóricos causados por esos pseudoproblemas. Según Hertz, en vez de preguntarnos como hacían los físicos dentro de la tradición newtoniana: «¿Qué es la fuerza?», debemos restablecer la física sin usar ese concepto. Él sostenía que cuando eso sea hecho la cuestión sobre la naturaleza de la fuerza no va a ser respondida, sino que nuestras mentes dejarán de formular cuestiones ilegítimas. Wittgenstein vio aquí un ejemplo perfecto de los eternos problemas metafísicos que, según él, perturbaron al intelecto humano en la incansable búsqueda del saber. Parece claro que Newton no quiso explicar la naturaleza esencial de la gravitación, sino cómo esta funciona. Wittgenstein se tornó así un ardiente defensor de la idea de que la filosofía está llena de pseudoproblemas y que su misión era exhibir su ilegitimidad. En suma, es esto lo que el Tractatus hará, como veremos a continuación, y también lo hará su obra posterior.

El único libro publicado en vida: el Tractatus logico-philosophicus

El primer trabajo filosófico de Wittgenstein, y uno de los pocos que publicó en vida, fue el libro Tractatus logicophilosophicus, de 1921. En esta sección presentaremos las principales ideas que forman parte de ese pequeño, pero extremamente influyente, texto filosófico.

La tarea crítica de la filosofía

Para comprender bien el Tractatus, es necesario hacer algunas consideraciones sobre la naturaleza de la filosofía. Algunos autores acostumbran a dividir la historia de la filosofía en tres grandes paradigmas. En la filosofía antigua, el interés principal era por la ontología, esto es, por la cuestión del Ser, la naturaleza última de todas las cosas, la esencia de la realidad. En la filosofía moderna, a partir de la revolución copernicana de Kant, el interés principal pasa a la epistemología, la investigación sobre el conocimiento, pues se creía que una respuesta a la cuestión sobre el Ser dependería de una investigación sobre algo más fundamental, esto es, sobre la naturaleza y la posibilidad del conocimiento del Ser. En la filosofía contemporánea, una nueva revolución sucedió: las cuestiones lógico-lingüísticas pasan a ocupar el centro de las atenciones, pues el conocimiento del Ser no puede ser entendido independientemente de su expresión en un lenguaje. Wittgenstein es un autor que contribuyó significativamente a la formación de esa nueva forma de filosofar.

Otra observación importante es la siguiente: después de Kant, la filosofía dejó de investigar los objetos particulares del mundo (estos pasan definitivamente al dominio de las ciencias naturales) y pasó a tratar del modo como ellos pueden ser conocidos o dichos. Durante

toda su vida, Wittgenstein siempre sostuvo que la filosofía no compite con las ciencias en la investigación de cómo es el mundo. Por eso, él se inscribe en la tradición transcendental kantiana que reserva a la filosofía una tarea analítico-crítica. Como veremos, en el caso de Kant, la crítica era dirigida a las pretensiones de la razón; en el caso de Wittgenstein la base de la reflexión filosófica es el lenguaje que, desde siempre, nos coloca en una perspectiva transcendental. En otros términos, nada de lo que sea extralingüístico es de interés para la filosofía.

Por ello conviene iniciar una exposición introductoria al Tractatus profundizando en su concepción de la filosofía. Wittgenstein siempre defendió que la filosofía es puramente descriptiva, que ella no construye modelos explicativos de la realidad, pues esa es la tarea de la ciencia. Él siempre sostuvo también que la lógica es la base de la filosofía. Así, en la observación 4.0031 del Tractatus (libro que será aquí citado con su enumeración original) se lee: «Toda filosofía es "crítica del lenguaje" (sin embargo, no en el sentido de Mauthner). Es mérito de Russell el haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no tiene por qué ser la real». La filosofía no es una crítica del lenguaje en el sentido de Mauthner, pues este hizo una investigación empírica de las diferentes lenguas buscando determinar lo que era común a todas ellas. Una crítica es una investigación de los límites del lenguaje. Como vimos en la sección anterior, en «On Denoting», Russell, a través del análisis, mostró que la oración «El actual rey de Brasil es calvo», a pesar de ser aparentemente simple (sin conectivos lógicos) está compuesta de otras proposiciones que combinadas por la conjunción «y» dan como resultado una proposición falsa que puede ser negada sin infringir el principio del tercero excluido. De esta manera, el método analítico realiza una tarea crítica. Recordemos que en el empirismo clásico la descomposición de las ideas complejas en simples buscaba un esclarecimiento de los orígenes y de los límites del conocimiento humano.

En el caso de Wittgenstein, la tarea crítica reservada a la filosofía debe ser entendida a partir de una clave interpretativa kantiana. El prefacio del Tractatus no deja dudas respecto a su propósito: «Este libro quiere trazar un límite al pensar o, mejor dicho, no al pensar sino a la expresión de los pensamientos; porque, para trazar un

límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (deberíamos pensar lo que no puede pensarse)». Como fue dicho, en la Crítica de la razón pura, Kant pretende trazar los límites de lo que puede ser conocido y mostrar que hay un dominio de objetos no-cognoscibles. Así como Kant restringió el conocimiento a lo que es dado por la sensibilidad (intuiciones son representaciones singulares de los objetos) y por el entendimiento (conceptos son representaciones universales de las características comunes de esos objetos), y mostró que la razón pura puede ser fuente de afirmaciones ilegítimas (ideas como objetos tradicionales de la metafísica dogmática), Wittgenstein restringió al lenguaje significativo lo que puede ser dicho, esto es, las proposiciones, mostrando un ámbito indecible: lo místico. Sin embargo, hay diferencias significativas entre Kant y Wittgenstein: el primero creía que la metafísica descriptiva, o mejor dicho, su filosofía crítica, también estaba, siguiendo el ejemplo de las ciencias naturales, compuesta por juicios sintéticos a priori, esto es, proposiciones necesariamente verdaderas e independientes de la experiencia, y, por lo tanto, que era ciencia. Wittgenstein niega en el Tractatus la existencia de proposiciones sintéticas a priori y por consiguiente, niega el estatuto de cientificidad al proyecto filosófico-crítico, pues sus afirmaciones son sinsentidos.

Para que esta idea pueda ser bien comprendida es necesario aclarar mejor la tarea de la filosofía. Según Wittgenstein la filosofía no es una ciencia natural, ella no construye modelos explicativos de la realidad. La finalidad de la filosofía es el esclarecimiento lógico de los pensamientos. Por eso, ella no es una teoría, un cuerpo de proposiciones, sino una actividad de clarificación del lenguaje. Las diversas hipótesis de la ciencia natural, como, por ejemplo, la teoría de la evolución darwiniana, no están lado a lado con la filosofía, pues a esta le compete trazar los límites de lo que puede ser dicho con sentido, de lo que puede ser figurado proposicionalmente. En otras palabras, la filosofía limita el territorio disputable de la ciencia natural, y eso significa que ella exhibe el dominio de lo impensable presentando claramente lo que es pensable o decible.

Podemos ahora preguntar: ¿cuáles son los límites de lo decible? Para responder a esta pregunta, es necesario asumir que hacemos figuraciones o modelos explicativos de la realidad, es decir que

producimos proposiciones, como un axioma (la negación de esta proposición es ella misma una proposición y, por lo tanto, sostenerla es autocontradictorio), y que buscamos analíticamente sus condiciones. Estas son: que los nombres substituyan a los objetos en la proposición (4.0312); que aquellos estén concatenados en las proposiciones (3.14); que la forma lógica de esa concatenación sea idéntica a la forma de la realidad (2.18); y que proposiciones complejas puedan ser obtenidas como funciones de verdad a partir de proposiciones elementares (5).

Wittgenstein inventa las tablas de verdad, un expediente mecánico para establecer la verdad o falsedad de una proposición compuesta, enumerando así todas las posibilidades de combinación entre las proposiciones simples para resultar en el valor de verdad de la proposición compleja. Pero ella debe ser analizada hasta que sean encontradas proposiciones que son realmente función de verdad de sí mismas, es decir, cuya verdad o falsedad sea dada por una comparación directa con la realidad. Considérese ahora la siguiente tabla de verdad para p v ~ p (en lenguaje natural, por ejemplo: llueve o no llueve):

P	V	~	P
V	**V**	F	V
F	**V**	V	F

Como se puede notar, el valor de verdad resultante de la combinación es siempre verdadero (el resultado aparece en negrita). Por eso, esa tabla muestra que estamos frente a una pseudoproposición, una tautología, que es siempre verdadera pero nada dice. Nada sabemos sobre el estado meteorológico del mundo cuando alguien afirma que llueve o no llueve.

Si se toma el signo proposicional como simple, se requiere que los nombres estén relacionados de un determinado modo. Caso contrario, no habría sentido. Por ejemplo (y solamente para fines ilustrativos, pues Wittgenstein negaría que estemos en ese caso

frente a nombres propios refiriéndose a objetos simples en el mundo), los nombres «Aristóteles» y «Platón» en sí nada significan. Pero en un contexto proposicional, cuando alguien dice «Platón está a la izquierda de Aristóteles» (que podemos simbolizar con «aRb») tenemos una proposición legítima cuyos nombres se refieren a algo determinado y que posee sentido, esto es, puede ser verdadera o falsa.

La identidad entre la forma de combinación de los nombres en la proposición y la forma de la realidad es otra condición para que la proposición tenga sentido. Así, una proposición de la forma relacional, por ejemplo, la citada anteriormente «aRb», muestra cómo debe ser el mundo para que ella sea verdadera: manteniendo el mismo caso, que el «objeto» denotado por «a» esté a la izquierda del objeto referido por «b». Sabemos, entonces, que en el mundo hay ciertas relaciones espaciales.

Si el proceso de análisis pasa de la proposición simple hasta lo que la constituye, nada encontraremos sino nombres en el sentido propio. Esto quiere decir, los nombres se refieren a objetos, tal como pensaba Frege. Sin embargo, Wittgenstein niega que los nombres propios tengan sentido, así como que las proposiciones tengan referencia, pues estas solamente poseen sentido, es decir, valor de verdad. La estructura de una proposición es la combinación efectiva de los nombres, y la forma es la posibilidad de la estructura de tener nuevas combinaciones.

De la presentación de las condiciones de sentido podemos también extraer algunas implicaciones «ontológicas». Se trata, en realidad, de una ontología meramente formal. Dado que el lenguaje significativo es la totalidad de las proposiciones con sentido, entonces el espacio lógico es el reino de las puras posibilidades. Siendo la totalidad de las proposiciones verdaderas lo que constituye el discurso de las ciencias naturales, entonces el mundo es la totalidad de los hechos. Finalmente, estando una proposición elemental compuesta por nombres, los hechos están constituidos por objetos, que también son simples y forman la substancia del mundo. Como vemos, el orden de presentación del Tractatus no es ni su orden de argumentación (que, en realidad, comienza en la observación 2.1) ni el orden de la realidad (descrita a partir de la

observación 1). Sin embargo, se debe tener cuidado al atribuir a Wittgenstein la llamada «filosofía del atomismo lógico», que fue en realidad elaborada por Russell bajo su influencia.

También es necesario destacar que la presentación de los límites de lo decible mostró que hay algo indecible. Por ejemplo, la referencialidad de los nombres o la identidad entre forma lógica y forma del mundo no se deja expresar por proposiciones significativas. De este modo, afirmar «El nombre "Platón" se refiere a Platón» es emitir un sinsentido. De la misma manera, no es posible decir significativamente que la forma lógica es idéntica a la de la realidad, pues eso se muestra en cada proposición bien construida. Se completa así la tarea crítica del Tractatus: al mostrar que hay algo indecible.

La proposición como figuración

Para comprender ese resultado aparentemente paradójico de Wittgenstein, es necesario aclarar mejor la naturaleza figurativa de la proposición. Se cuenta que el autor del Tractatus tuvo la idea de comparar una proposición con una figuración cuando supo que en París, en los tribunales, se representaban accidentes de tráfico con miniaturas de automóviles. Independientemente de que ese haya sido realmente el caso, parece claro que mapas geográficos, partituras musicales, dibujos, etc., son representaciones de posibles estados de cosas, así como el lenguaje escrito u oral. Para Wittgenstein, una proposición es esencialmente pictórica: ella figura un estado de cosas. Por consiguiente, se puede resaltar la naturaleza pictórica del lenguaje proposicional sin reconstruir el origen efectivo del lenguaje (por ejemplo, el supuesto pasaje de los jeroglíficos hacia la creación del alfabeto).

Una de las ideas centrales de Wittgenstein en el periodo en que escribió el Tractatus fue comparar una figuración con la proposición. Considérese el siguiente dibujo:

Puede representar un determinado estado de cosas, por ejemplo, que Aristóteles está luchando con Platón. La proposición «Aristóteles está luchando con Platón» muestra ese hecho. Por eso, una proposición con sentido, es decir que puede ser verdadera o falsa, es una representación pictórica de un estado de cosas. Podríamos, en fin, simbolizar esa proposición por aRb, una forma lógica encontrada en la lógica clásica de Frege, Russell y Wittgenstein, y que no era representable en la lógica tradicional aristotélica.

Wittgenstein sostenía que una figuración, por ejemplo, un mapa de Brasil, representa una determinada situación en el espacio lógico. Esta es un modelo de la realidad. Los elementos que la componen pueden ser proyectados en los objetos que representan para saber si es verdadera o no. Si los elementos de la figuración están ordenados de forma tal que correspondan a la realidad, entonces tenemos una representación verdadera del país. Caso contrario, tenemos una figuración falsa, por ejemplo, si quisiéramos figurar Brasil dibujando la «bota» que representa a Italia.

Una proposición, por ejemplo, «Brasil es el mayor país de la América Latina», también figura un estado de cosas. Esa proposición, siendo una figuración, puede ser verdadera o falsa, es

decir posee sentido. En otras palabras, la proposición dice algo suficientemente determinado. De esta manera, tal figuración es efectivamente verdadera si corresponde al hecho representado. Para Wittgenstein, todo discurso cotidiano que cumpla las condiciones de sentido y el discurso científico son ambos legítimamente construidos. Ese es el dominio de lo pensable, de lo decible.

Con lo dicho, podemos ahora fijar algunos puntos clave. Llamamos «proposiciones» solamente a las oraciones que pueden ser verdaderas o falsas. Las afirmaciones que no cumplan las condiciones de sentido presentadas anteriormente, que no son figurativas, las llamaremos «pseudoproposiciones». Entre ellas encontramos, según Wittgenstein, las afirmaciones lógicas. Por ejemplo, afirmar «llueve o no llueve» no es presentar un estado de cosas, no es decir algo con sentido. Nada sabemos del estado meteorológico actual a través de ella. Tampoco las contradicciones del tipo «Llueve y no llueve» dicen nada. Por consiguiente, quien expresa una tautología nada informa sobre el mundo, nada dice de significativo.

Las afirmaciones absurdas tampoco obedecen a los límites del sentido y, por consiguiente, no son figuraciones. Por ejemplo, la frase «Cuadrados circulares son verdes» es absurda. Nótese que la forma gramatical de la oración es correcta. Sin embargo, la primera expresión no se refiere a ningún objeto. La afirmación, como un todo, no posee sentido, nada representa. Este es el caso también de las oraciones incompletas. Afirmar, «Platón es idéntico» nada dice.

Juicios morales o artísticos tampoco poseen sentido, es decir, no pueden ser verdaderos o falsos. A pesar de no ser absurdos, claramente no son figuraciones de estados de cosas, esto es, no poseen sentido. Quien afirma «Platón no debe mentir», no representa un estado de cosas que pueda ser comparado con la realidad. Por eso, no puede ser verdadero o falso. Él, entretanto, muestra lo que debe ser hecho. Este punto será aclarado en la próxima sección.

Otro tipo de afirmación es aquella que constituye el propio corpus del Tractatus. Las observaciones de Wittgenstein, y de toda la tradición filosófica, son sinsentidos. En otras palabras, ellas pretenden decir aquello que solamente puede ser mostrado. Por

ejemplo, cuando afirmamos algo suficientemente determinado como «Platón fue el maestro de Aristóteles», cada nombre se refiere a algo, pero afirmar todo nombre debe necesariamente tener referencia para que el lenguaje pueda tener sentido es emitir una afirmación que va, ella misma, contra lo que está siendo requerido. Ella es un sinsentido.

Es por ese motivo por el que Wittgenstein, en el final del Tractatus, se ve obligado a rechazar su propio libro. En 6.54, escribió: «Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas –a hombros de ellas– ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella). Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente». La superación del Tractatus es una condición para comprender correctamente la posición en él defendida por Wittgenstein. Vamos a desarrollar más este punto a continuación.

Decir y mostrar

La distinción entre lo que puede ser dicho y lo que solamente puede ser mostrado es la más importante de todo el Tractatus. Ya sabemos dos cosas: primero, que lo que una proposición exhibe es su sentido, es decir, la posibilidad de ser verdadera o falsa; segundo, que las condiciones que tornan posible una proposición (la referencialidad de los nombres, la identidad entre forma lógica y forma de la realidad, etc.) son indecibles –no figurables–, pero se muestran en la propia proposición. Ahora, querer decir aquello que se muestra produce sinsentidos. Ese es exactamente el dominio discursivo de la filosofía: ella quiere decir lo que solamente se muestra, por ejemplo, la esencia de la realidad como compuesta por hechos, hechos y solamente hechos.

Podemos, entonces, aclarar mejor las relaciones entre decir y mostrar. Para esto podemos partir de la simple constatación de que hay afirmaciones que nada dicen, aunque muestran algo. Por

ejemplo, una tautología, como vimos anteriormente, nada dice. No sabemos nada sobre el actual estado meteorológico cuando alguien dice «llueve o no llueve». La cuestión, entonces, es: ¿qué muestra una tautología? Para Wittgenstein, muestra las propiedades formales del lenguaje. Manteniendo el mismo ejemplo, la mencionada tautología muestra que si una proposición es verdadera, entonces su negación es falsa y no hay una tercera posibilidad. Ese es un principio elemental de la lógica, como vimos anteriormente.

Pero las relaciones entre decir y mostrar no se agotan aquí. Un juicio moral tampoco dice nada. En otras palabras, él no presenta un estado de cosas. En realidad, un juicio moral no satisface las condiciones del decir, por ejemplo, sus nombres no hacen referencia a objetos. Sin embargo, como vimos anteriormente, él no es un absurdo. Podemos, entonces, concluir que un juicio moral del tipo «Debes mantener las promesas» nada dice, pero muestra lo que debe ser hecho.

Esa misma observación vale para los juicios artísticos y los religiosos. Estos no satisfacen las condiciones del decir, pero muestran algo. Wittgenstein recusa, de esta manera, el estatuto de cientificidad para la moral, el arte, la religión, pero, como veremos más adelante, él no quiere abolir esos dominios del discurso humano como querían los positivistas lógicos. Al contrario, quiere salvaguardarlos del cientificismo, esto es, de la tentativa de reducir todo a la ciencia creyendo que solamente ella puede presentarnos una visión adecuada del mundo.

Vamos a intentar aclarar mejor las relaciones entre decir y mostrar. Sabemos que una proposición bien construida dice y muestra al mismo tiempo. Afirmar que «Platón fue el maestro de Aristóteles» representa un estado de cosas que, siendo verdadero, retrata un hecho. Es eso lo que la proposición dice. Al mismo tiempo, muestra a quién cada nombre se refiere y también muestra que hay ciertas relaciones en el mundo, o mejor dicho, muestra la forma del mundo. Si no es posible decir significativamente la forma lógica y la forma del mundo, entonces estamos ante un límite claro del lenguaje.

Una tautología nada dice, pero muestra ciertas propiedades

formales del lenguaje y, por consiguiente, del propio mundo. Si el meteorólogo de la televisión nos dijera que hoy va a llover o no va a llover, no sabríamos si debemos coger el paraguas al salir de casa. Pero si pensamos mejor sobre lo que esa tautología muestra, entonces veremos que solamente hay dos posibilidades en el mundo: o lloverá o no. Aquí, se percibe por qué no es posible decir lo que se muestra, pues al intentar hacerlo repetimos exactamente la misma frase. Por consiguiente, los límites del lenguaje son los límites del mundo.

Este es el mejor momento para introducir un tema delicado del Tractatus, a saber, el solipsismo. Wittgenstein escribió en 5.6: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo». Esa afirmación no puede ser tomada en un sentido empírico, esto es, los límites del mundo de una persona no dependen, por ejemplo, del número de palabras que ella conoce, de su competencia lingüística. Tampoco puede ser tomado en el sentido idealista: el «yo» no es lo único existente. Wittgenstein expresamente niega que el «yo pensante» o el «yo representante» exista (5.631).

¿En qué sentido, entonces, podemos hablar de un sujeto? Para Wittgenstein, el sujeto no es el cuerpo humano que es compuesto por hechos. El sujeto que verdaderamente importa es aquel que está en el límite del mundo. En otras palabras, el sujeto es un límite del lenguaje porque es condición de su existencia y no de su sentido. Ese sujeto es el sujeto volitivo concebido a partir de Schopenhauer y que es, en el Tractatus, el portador de lo ético. Aunque tampoco de él podemos decir nada. Como veremos, la buena o mala voluntad se muestra en las propias acciones. El sujeto volitivo no puede ser figurado, siendo más bien condición de la existencia de toda figuración.

Por esa razón, es necesario leer con atención la observación 6.53 del Tractatus. Wittgenstein escribió:

El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural –algo, por tanto, que no tiene nada que ver con la filosofía–; y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo

metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos en sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para la otra persona –no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía– pero tal método sería el único estrictamente correcto.

Se ve claramente aquí que Wittgenstein quiere abolir la metafísica, la tentativa de decir aquello que se muestra, pero no el arte ni la moral, esto es, los dominios del lenguaje humano que muestran sin pretensiones de decir algo verdadero o falso.

Lo místico: la lógica y la ética

Wittgenstein llamó «místico» simplemente al mostrar que hay algo indecible (6.522). No hay, por lo tanto, defensa de un misticismo particular, doctrinario, en el Tractatus. Por «místico», Wittgenstein quiere decir que tanto la lógica como la ética forman parte del dominio de lo no figurable. Ya sabemos que la referencialidad de los nombres y la identidad de la forma lógica y de la forma del mundo no se expresan por proposiciones bipolares. En el fondo, esto significa que nada significativo puede ser dicho sobre el Ser. Por consiguiente, la ontología no puede ser ciencia. Tampoco podemos responder significativamente a la pregunta de la metafísica tradicional: ¿por qué hay el ente y no antes nada? Tanto una metafísica materialista como una creacionista intentan decir más de lo que efectivamente puede ser dicho, de lo que puede ser figurable verdadera o falsamente. En el Tractatus se lee: «La “experiencia” que necesitamos para entender la lógica no es la de que algo está de esta o aquella manera, sino la de que algo es; pero precisamente eso no es ninguna experiencia» (5.552). Por consiguiente, al intentar clarificar la esencia de la proposición y de ese modo la esencia del mundo, Wittgenstein transgredió los límites del sentido mostrando que son indecibles. Pero en cada proposición bien construida, aquello que es se muestra.

En la Conferencia sobre ética, que mantiene algunas de las ideas del Tractatus, escrita en el final de la década de los veinte, aunque publicada solamente en 1965, Wittgenstein sostiene que una de las «experiencias» éticas fundamentales es el asombro ante la existencia del mundo. Ahora bien, cualquier tentativa de decir algo significativo sobre el factum del mundo produce sinsentidos. Así, la ética no puede ser ciencia, no puede ser expresada en proposiciones bipolares. Sin embargo, la moralidad se exhibe en las afirmaciones cotidianas, en los juicios morales sobre lo que debemos o no hacer.

Es verdad que en el Tractatus hay una serie de afirmaciones que parecen ser juicios éticos. Y de hecho lo son. Por ejemplo, la última observación del libro, a saber: «de lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio» puede ser entendida como una «ley» ética. Además de eso, cuando su autor discute el sentido de la vida, afirmando que debe estar fuera del mundo, que no hay valores en el mundo, que la buena voluntad no muda el mundo, sino solamente a sí misma, etc., está intentando decir algo que se muestra (véanse las últimas páginas del Tractatus). Por eso, también la parte final del Tractatus está constituida por pseudoproposiciones éticas que son sinsentidos.

Es necesario recordar entonces que la ética es entendida, a partir de Moore, como «una investigación general sobre lo bueno» y, por consiguiente, como una disciplina filosófica de estudio de la moralidad. Negar a la ética el estatuto de cientificidad no significa cohibir manifestaciones morales cotidianas. Cabe preguntar: ¿qué se muestra bajo el punto de vista moral? Lo que se muestra por sí misma es la buena voluntad en concordancia con el mundo, con la facticidad, como forma de vivir feliz. Caso contrario, tendremos una vida infeliz. En otras palabras, la moralidad de los actos humanos se muestra por sí misma en el ejercicio de la vida feliz.

Podemos finalmente percibir con claridad lo que Wittgenstein está pretendiendo con su libro, y comprender también su sentido general. Al separar la figuración proposicional, que presenta estados de cosas del mundo, de las enunciaciones filosóficas, él está mostrando que la ética, como disciplina filosófica, no puede estar constituida por proposiciones y, por consiguiente, no puede ser ciencia. Sin embargo, él estaba lejos de querer abolir la moralidad

cotidiana. En el día a día, las personas emiten juicios morales y nada hay, en principio, de errado en ellas. Es solamente el discurso filosófico que pretende fundamentar esos juicios el que produce pseudoproblemas. Los sinsentidos éticos, tales como el del propio Tractatus, deben ser silenciados. La moralidad, libre de las confusiones filosóficas, se exhibe en la vida cotidiana de las personas.

Lo mismo puede ser afirmado del arte y de la estética. Esta última, como disciplina filosófica, intenta decir lo que solamente se muestra. Por ejemplo, en una pintura o en una sinfonía musical, la belleza se manifiesta por sí misma. Cuando intentamos decir algo sobre ella, producimos pseudoproposiciones, sinsentidos. Por ejemplo, cuando leemos el Fausto de Goethe, o un poema cualquiera, no debemos estar preocupados por la verdad de aquello que es expresado. Por el contrario, cuando percibimos la musicalidad poética, sentimos placer al reconocer lo bello. No tiene sentido preguntar por la correspondencia de lo que Goethe habla con los hechos mundanos. Así, el arte, libre de las confusiones filosóficas, exhibe lo bello y son solamente las afirmaciones estéticas (en el sentido de una ciencia de lo bello o de una filosofía del arte) las que chocan contra los límites del lenguaje.

Podemos ahora comprender el sentido del Tractatus como un todo. En una carta a von Ficker, Wittgenstein escribió:

El sentido del libro es ético. Una vez quise incluir en el prefacio una frase que no está de hecho allí ahora pero que le transcribiré aquí porque quizá sea para usted una clave. Lo que quise escribir entonces era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la que aparece aquí más todo lo que no he escrito. Y justamente esa segunda parte es la importante. Pues lo ético viene limitado por mi libro, en cierta forma, desde dentro, y estoy convencido de que, estrictamente, solo así puede ser limitado.

Lo que Wittgenstein quiso hacer, en el fondo, fue restringir el discurso de la ciencia para dejar lugar a la moralidad.

Se puede concluir que el sentido ético del Tractatus consiste en separar ciencia y moral, y así salvaguardar el dominio de los valores contra el cientificismo. Esto quiere decir, la moralidad tiene más que ver, por ejemplo, con experimentar sentimientos adecuados ante ciertas situaciones que con racionalizaciones. Como veremos, las Investigaciones filosóficas también mantienen una distinción entre los juegos de lenguaje morales y los científicos. La confusión entre uno y otro genera problemas metafísicos que necesitan ser disueltos. Por consiguiente, la función terapéutica del análisis filosófico está presente tanto en el Tractatus como en las Investigaciones. Este punto será examinado después de que investiguemos el periodo intermedio del pensamiento de Wittgenstein.

El abandono y la vuelta a la filosofía

Después de concluir el Tractatus, Wittgenstein abandonó la filosofía, pues creía haber resuelto en lo esencial todos sus problemas, como prueba el prefacio del libro. El Tractatus fue compuesto en plena I Guerra Mundial (1914-1918) en la cual Wittgenstein participó activamente, inclusive siendo condecorado por actos de valor. Acabó el libro cuando aún estaba preso en el norte de Italia, donde hizo la última transcripción de sus observaciones del Diario Filosófico y dio forma final al Tractatus. Liberado, volvió a Viena y después de publicar con muchas dificultades el Tractatus (el libro solo fue aceptado después de tener incluida la introducción de Russell que Wittgenstein, en realidad, desaprobaba y repudiaba como expresión de sus ideas), que él consideraba el libro de su vida, pasó a dedicarse a diversas actividades prácticas.

Dos de esas actividades merecen destacarse. La primera, íntimamente relacionada con el ideal ético exhibido por el Tractatus de transformación en la forma de vivir y profundamente influenciada por Tolstoy, a quien Wittgenstein leyó durante el periodo de la guerra, fue la de trabajar como profesor en las escuelas primarias del interior de Austria, particularmente, en las pequeñas villas rurales de Kirchberg y Trattenbach. En esos lugares, Wittgenstein se involucró en proyectos de reforma educacional llegando a componer un diccionario con las palabras más usadas cotidianamente por los habitantes de aquella región remota. Además de eso, procuró enseñar a los niños cambiando los métodos pedagógicos, lo que incluía por ejemplo reconstruir esqueletos de animales, hacer visitas al campo para observar las estrellas y, socráticamente, llevar a través de preguntas a cada alumno a encontrar por sí mismo las respuestas a los problemas. Esas actividades tomaban el tiempo que los padres reservaban al trabajo, y así Wittgenstein se vio envuelto en conflictos que lo hicieron abandonar sus pretensiones tolstoyanas y volver a Viena.

En 1926, juntamente con su amigo el arquitecto Paul Engelmann,

Wittgenstein diseñó y participó en la construcción de una casa para su hermana Margarete, que todavía hoy abriga el Instituto de Cultura de Bulgaria, en Viena. La casa posee trazos que recuerdan al Tractatus por la simplicidad y funcionalidad. Quien visita la sede del movimiento La Secesión (que revolucionó la cultura artística vienesa criticando la ornamentación vacía de las casas y los objetos cotidianos), la cual fue proyectada por Adolf Loos y Gustav Klimt, y patrocinada por el padre de Wittgenstein, Karl, y posteriormente va hasta la casa diseñada para su hermana, comprende la radicalización de estilo que el autor del Tractatus llevó a cabo: no hay absolutamente ningún ornamento.

Fue en ese periodo cuando algunos miembros del Círculo de Viena para la Concepción Científica del Mundo, liderados por Moritz Schlick, buscaron a Wittgenstein, quien a esa altura ya se había tornado una celebridad, pues el Tractatus Logico-philosophicus se convirtió en un libro conocido y admirado en toda Europa e, inclusive, estaba influenciando al movimiento que más tarde sería conocido como positivismo lógico. Wittgenstein participó en algunas reuniones con algunos miembros de ese grupo. El resultado de esos diálogos está registrado en el libro Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena, organizado por Friedrich Waismann.

El principal interés de los miembros del Círculo de Viena por el Tractatus estaba centrado en la crítica que hace a la metafísica y en el aparato lógico que Wittgenstein creó para sostener sus posiciones. Particularmente, los positivistas lógicos interpretaron algunas afirmaciones del Tractatus (por ejemplo, que comprender una proposición significa saber lo que es el caso si ella es verdadera) en términos de sus propios intereses cientificistas. El principio básico del movimiento establece que el sentido de una oración es su modo de verificación y fue concebido en términos empiristas, esto es, como si una oración debiera ser descompuesta hasta que se encuentren proposiciones simples (Prottokolsätzen), cuyo valor de verdad debería ser establecido a partir de los datos de los sentidos. Esa tesis difícilmente puede ser atribuida al primer libro de Wittgenstein, pues las proposiciones elementales son, como vimos en la sección anterior, el resultado del análisis lógico y no necesariamente son obtenidas a partir de datos elementales de la observación empírica del mundo. Por eso, más que influencias

genuinas, hubo muchos malentendidos por parte de los miembros del Círculo de Viena de la obra de Wittgenstein.

Las diferencias entre los positivistas lógicos y el autor del Tractatus fueron claramente expresadas por Engelmann:

El positivismo sostiene –y esta es su esencia– que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. Mientras que Wittgenstein cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos callar. Cuando él, no obstante, dedica inmensos trabajos a delimitar lo que no es importante, no es la línea costera de esa isla lo que se está dedicando a examinar con tan meticulosa exactitud, sino los confines del océano.

En otras palabras, los positivistas eran cientificistas, mientras que Wittgenstein pretendía defender la esfera de los valores morales, artísticos, etc., de las racionalizaciones instrumentalizadoras de la ciencia. Los primeros querían abolir la metafísica juntamente con todo aquello que no podría ser considerado ciencia; Wittgenstein quería exactamente proteger el arte, la moral y la religión.

Felizmente, los contactos filosóficos de Wittgenstein en ese periodo no se restringían a los miembros del Círculo de Viena. En realidad, un brillante joven matemático inglés, Frank Ramsey, visitó a Wittgenstein y posteriormente mantuvieron discusiones sobre temas lógicos y filosóficos por intermedio de cartas. Ramsey escribió incluso una reseña del Tractatus para la revista Mind donde criticaba algunas de sus ideas. Probablemente (como demuestra el prefacio de las Investigaciones) la decisión de Wittgenstein de volver a Inglaterra (y a la filosofía) debe mucho al contacto con Ramsey que, trágicamente, falleció muy joven. El ambiente encontrado al retorno de Wittgenstein a Cambridge en 1929 no era muy diferente de aquel dejado algunos años antes. Russell y Moore continuaban dominando la escena filosófica. Este último publicó el artículo «A Defence of Common Sense» en 1925, que sería objeto de atención especial en la obra tardía de Wittgenstein, especialmente

en el libro On Certainty, el cual algunos comentadores caracterizan como suficientemente original para distinguir un «III Wittgenstein». Sobre este punto habremos de volver.

Luego que Wittgenstein volvió a la filosofía, reconoció que algunas ideas del Tractatus estaban equivocadas. Para citar un caso: algunas de las presuposiciones lógicas asumidas en aquel libro, particularmente la independencia lógica entre las proposiciones elementales, se reveló equivocada. Cuando tenemos afirmaciones que contienen números en su interior, por ejemplo: «Platón mide 1,80 m», sabemos que, si son verdaderas, entonces muchas otras oraciones son falsas, incluyendo aquella que afirma que Platón mide 2 metros.

En esa fase de reformulación de su pensamiento, Wittgenstein escribió el artículo «Some Remarks on Logical Form», donde, a pesar de percibirse claramente que algunas de las ideas del Tractatus continúan intactas, comienza a cogitar posiciones que son antagónicas a su primer libro. Solamente para ilustrar: él escribe en ese artículo que la forma lógica de las proposiciones no puede ser establecida a priori, sino que debe partir de la observación de los propios fenómenos. Posteriormente, en el inicio de los años treinta, admitirá la posibilidad de un lenguaje fenomenológico, algo intermediario entre la física y el mundo. Después, rechazó esa concepción.

Otro trabajo importante de ese periodo es la ya citada «Conferencia sobre Ética». En ella se percibe claramente la posición asumida en el Tractatus, la de que no hay proposiciones éticas, de que los valores absolutos no forman parte del mundo y, por consiguiente, no son expresables a través de oraciones con sentido. Por ejemplo, algunas de las «experiencias» que Wittgenstein reconoce que poseen valor ético y que exhiben esos valores absolutos son relatadas a partir de símiles. Así, sentirse absolutamente seguro con independencia de lo que acontece en el mundo, o sentirse culpable es como sentirse en las manos de Dios o no contar con su aprobación, «experiencias» estas que no pueden ser expresadas en proposiciones como verdaderas o falsas. En otras palabras, la «Conferencia sobre Ética» continúa con la posición del Tractatus según la cual la ética es una tendencia a expresar lo que no puede ser dicho con sentido. Se

perciben, sin embargo, algunas formas de análisis de los usos de las palabras bueno, correcto, deber, etc., que son recursos metodológicos ampliamente explorados en la obra tardía. Solamente a título de ilustración: se diferencia entre un uso absoluto de la palabra correcto (por ejemplo, en el juicio moral «no es correcto inventar calumnias») y los usos relativos de la misma palabra (por ejemplo, «ese es el camino correcto para Roma»). A pesar de ser la ética una tentativa de decir lo que no puede ser dicho, Wittgenstein termina la «Conferencia sobre Ética» afirmando que es una tendencia humana que por nada ridiculizaría.

En el inicio de la década de 1930, en Cambridge, Wittgenstein reelaboró su pensamiento y las primeras semillas que resultarán en las Investigaciones filosóficas fueron plantadas. Cabe resaltar que, aunque no sea posible presentar todas las ideas de ese periodo intermedio, el Libro azul, dictado en el semestre de 1933-1934, anticipa en muchos puntos las ideas del Wittgenstein maduro. Por ejemplo, en él explícitamente aparecen las nociones de juegos de lenguaje, semejanzas de familia, la insistencia en la idea de que el significado de una palabra es determinado por el uso que hacemos de ella, la crítica a la metafísica a partir del análisis del lenguaje cotidiano, etc.; así surgió el pensamiento que es expresado en las Investigaciones filosóficas, reconocidas como el culmen de la filosofía tardía de Wittgenstein.

Hay varios eventos de la vida de Wittgenstein que merecerían destacarse aquí, pero tratarlos detalladamente excede los límites de este breve ensayo. Solamente a título de ejemplo, Wittgenstein también participó en la II Guerra Mundial (1939-1945), pero esa vez fue en Inglaterra y como auxiliar en hospitales. A pesar de haber vivido las dos guerras mundiales, no dedicó especial atención a esas experiencias, aun cuando una serie de especulaciones se han levantado al respecto. Por ejemplo, se especula con que el odio que Hitler nutrió contra los judíos podría haber tenido como origen las discusiones entre los dos en la escuela técnica de Linz. También se afirma que Wittgenstein habría criticado la supuesta superioridad del espíritu germánico, por ejemplo, manifestado en la música, defendida por el autor de Mi lucha. El hecho es que Wittgenstein poco se atuvo a tales asuntos y tampoco escribió demasiado sobre cuestiones políticas o económicas. Al contrario, explícitamente

afirmó que las cuestiones sobre el socialismo, el capitalismo, el progreso de la civilización occidental o su decadencia, etc., no estaban entre sus principales preocupaciones filosóficas. Además de eso, influenciado por Weininger, Wittgenstein sabía que poseía un intelecto judío y eso significaba para él que tenía consciencia de que no era suficientemente creativo. En otras palabras, a pesar de asumir el deber de ser un genio como un imperativo categórico, sabía que lo que descubría eran apenas nuevas metáforas.

En ese periodo, se sabe que el economista italiano Pietro Sraffa influenció enormemente su pensamiento, pero es difícil determinar en qué aspectos. Él contribuyó, ciertamente, a que Wittgenstein abandonara la exigencia de que la forma lógica y la forma del mundo sean isomorfas. Es famoso el desconcierto de Wittgenstein ante el gesto napolitano hecho conjuntamente con la expresión «Non me nefreganiente!» y de la pregunta de Sraffa: ¿cuál es la forma lógica de esto? Wittgenstein revisó el Tractatus en ese punto, pero no hay otros indicios de la influencia de Sraffa, mucho menos en términos de filosofía de la economía. Algo semejante ocurre con respecto al famoso economista M. Keynes. A pesar de mantener relaciones cordiales, no hay trazos de su influencia sobre Wittgenstein. Por ejemplo, el keynesianismo defiende una intervención del Estado para regular la economía en tiempos de crisis y sobre esos asuntos Wittgenstein jamás se manifestó.

Por último, cabe mencionar la relación de Wittgenstein con otro importante filósofo contemporáneo. Se trata de Karl Popper. El Tractatus ciertamente causó algún impacto sobre el autor de La lógica de la invesigación científica, pero lo que quedó en la historia de la relación entre ambos fue el incidente donde supuestamente Wittgenstein habría amenazado a Popper durante una conferencia que este dio sobre si existen problemas filosóficos. El primero argumentó que no existen tales problemas y el segundo defendió, al contrario, que este era el caso y que inclusive había resuelto uno de ellos, a saber, el problema de la inducción. Según Popper, el raciocinio inductivo no posee fundamentos lógicos, sino simplemente psicológicos y, por eso, la ciencia progresa por ensayo y error, esto es, a través del método hipotéticodeductivo que procura falsar conjeturas. Las hipótesis que subsisten a las pruebas son corroboradas y transformadas en leyes o teorías científicas.

Independientemente de las diferencias teóricas entre Wittgenstein y Popper (el primero recusa el falsacionismo como criterio de cientificidad, aunque haya desarrollado una visión del falibilismo), parece claro que hubo alguna exageración por parte del segundo en la descripción del suceso del atizador. En ese periodo, Wittgenstein estaba reelaborando sus pensamientos, cuyas principales ideas serían presentadas en las Investigaciones filosóficas, que serán discutidas a continuación.

El libro Investigaciones filosóficas

La tarea crítica de la filosofía

En 1939, Wittgenstein asumió la cátedra de G. E. Moore en la Universidad de Cambridge. A pesar de que escribió mucho, no publicó nada. Sus discípulos fueron los responsables de las ideas que circulaban y que le eran atribuidas, muchas de las cuales él simplemente repudiaba. Su pensamiento maduro solamente sería conocido a partir de la década de 1950 con la publicación de múltiples trabajos.

Las Investigaciones filosóficas (citaremos este libro con las letras IF seguidas del número del parágrafo respectivo) también necesitan ser interpretadas a partir del proyecto crítico. Wittgenstein escribió: «Nos parece como si tuviéramos que penetrar los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los fenómenos, sino, como pudiera decirse, a las "posibilidades" de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del tipo de enunciado que hacemos sobre los fenómenos» (IF § 90). Además de situar su trabajo en la tradición analítico-crítica, a la cual el Tractatus perteneció, Wittgenstein hace una importante observación metodológica: llama la atención sobre el trabajo de esclarecimiento de tipos de oraciones que hacemos sobre los fenómenos. Como veremos a continuación, la introducción de la noción de juegos de lenguaje es hecha a partir de esa misma observación. En otras palabras, también las Investigaciones conciben la filosofía como crítica del lenguaje.

Antes de reconstruir cómo esa actividad es ahora llevada a cabo, conviene aclarar mejor la tarea crítica emprendida por las Investigaciones. Wittgenstein complementó la observación anterior de esta forma:

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y este arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje.— Algunos de ellos pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición (IF § 90).

Aunque no sea posible comentar de forma detallada todos los puntos de ese parágrafo en los límites del presente trabajo, tres de ellos necesitan ser destacados: i) la investigación filosófica, que en el Tractatus era lógico-filosófica, continúa teniendo la misma naturaleza, pero ahora bajo el nombre de «gramática filosófica», que consiste básicamente en el esclarecimiento de las reglas de uso de las expresiones y oraciones en el interior de sistemas lingüísticos; ii) el análisis también continúa siendo el método filosófico empleado para la realización de la crítica del lenguaje; iii) las confusiones filosófico-metafísicas necesitan ser eliminadas no solamente a través de la exhibición de que sus nombres no poseen referencia, sino a través de una amplia gama de procedimientos donde se muestra que las reglas de empleo de las palabras no son seguidas adecuadamente. Por consiguiente, las Investigaciones procuran, de un modo general, realizar el programa crítico que el Tractatus no logró llevar a cabo.

Insistir en la continuidad de la tarea crítica entre el Tractatus y las Investigaciones no implica negar algunas rupturas y diferencias fundamentales. Wittgenstein reconoció que el Tractatus estaba equivocado en varios puntos: la independencia lógica entre las proposiciones elementales, la exigencia de que el lenguaje y el mundo sean isomorfos, la identificación del sentido de una proposición con su valor de verdad, etc. En fin, el Tractatus es, como su autor confesó a su alumna Anscombe, un reloj que no funciona y no un montón de chatarra que pretende ser un reloj. Las Investigaciones hacen que el Tractatus funcione a partir de una concepción más realista, esto es, menos idealizada y más humana,

de la naturaleza del lenguaje.

La cuestión central, por lo tanto, es esta: ¿cómo las Investigaciones realizan la tarea crítica y cómo esta posee relevancia ética? Para responder a esa pregunta, es necesario introducir la noción de juegos de lenguaje, llamando desde ya la atención sobre dos puntos: primero, que Wittgenstein al hacerlo, al inicio del parágrafo 23 de las Investigaciones, sostiene que hay diferentes tipos de proposiciones; segundo, que en el mismo parágrafo alerta que al comparar el lenguaje con juegos quiere resaltar que se trata de una actividad, de una forma de vida. Pues bien, hay diferentes juegos de lenguaje que pueden ser ejemplificados de este modo: dar y cumplir órdenes; dibujar un objeto; describir un hecho; prever un acontecimiento; contar chistes; representar teatralmente; agradecer; rezar, etc. Un examen más detallado de algunos de esos juegos de lenguaje será hecho más adelante. A partir de ellos podemos resaltar las diferencias entre tipos de proposiciones: morales, científicas, artísticas, religiosas, que se expresan diferentemente a través de sus respectivos sistemas lingüísticos. Cada juego de lenguaje posee sus propias reglas y es en su interior, a partir de las prácticas e instituciones que le son constitutivas, donde las palabras y las frases adquieren significado.

Si recordamos lo que fue dicho en el parágrafo 90 citado supra, que muchos malentendidos surgen cuando algunas analogías son hechas entre ciertos dominios del lenguaje, esto es, cuando transponemos inadvertidamente lo que es específico de un juego de lenguaje a otro, entonces entenderemos cómo surgen problemas metafísicos que el análisis del lenguaje debe disipar. Por ejemplo, un intuicionista moral, deslumbrado con la objetividad de los juegos de lenguaje científicos, puede pretender análogamente fundamentar la ética en una facultad moral específica que cumpliría la función que la percepción desempeña en algunas ciencias, agregando la postulación de propiedades morales específicas y hechos morales sui generis, etc. El análisis filosófico debe descomponer nuevamente ese entrecruzamiento de juegos de lenguaje disolviendo los pseudoproblemas metafísicos creados a partir de esa comparación indebida. Pero Wittgenstein no quiere solo cohibir la intersección de los juegos de lenguaje. Él ofrece algo más: un argumento antirreduccionista, esto es, un argumento para mostrar que los

juegos de lenguaje morales no pueden ser reducidos a los juegos de lenguaje científicos. En ese sentido, él continúa siendo un no-naturalista en la ética. De hecho, él fue un antirreduccionista también en otros dominios, por ejemplo en la filosofía de la mente, como veremos más adelante. Hay diferencias de tipo entre juegos de lenguaje morales y científicos que no pueden ser negadas.

Para mostrar que hay también un argumento antirreduccionista de la ética, conviene ilustrar con un ejemplo. En la crítica que Wittgenstein hace a la confusión entre causa y motivo, encontramos una interdicción a la invasión del lenguaje descriptivo en el ámbito de la moral. A pesar de ciertas semejanzas en los usos de esas expresiones, la falta de respeto a las reglas que determinan su uso genera problemas metafísicos que necesitan ser disueltos reconduciendo aquellas expresiones a su juego de lenguaje original. Por consiguiente, las Investigaciones también mantienen la distinción entre hechos y valores, ciencia y ética, tal como está presente en el Tractatus, lo que le confiere el mismo sentido, esto es, su punto central también es ético.

Profundicemos un poco en ese punto que es central para las pretensiones del presente trabajo, es decir, las diferencias entre causa y motivo de la acción. Desde el Libro azul, Wittgenstein critica la confusión conceptual entre causa y motivo o razón para actuar. Por ejemplo, él apunta a la existencia de esa confusión en el psicoanálisis. En las observaciones sobre Freud escribió:

Veo una confusión entre causa y razón aquí. El éxito del análisis debe ser mostrado por el asentimiento de la persona. No hay nada correspondiente a eso en la física. Es claro que podemos presentar causas para nuestra risa, pero si ellas son de hecho causas ello no se muestra por el hecho de que la persona asienta a que lo sean. Una causa es encontrada experimentalmente (…) y aquello a lo cual el paciente asiente no puede ser una hipótesis en cuanto a la causa de su risa, sino solamente que tales y tales cosas son la razón por la cual serio.

En otras palabras, según el psicoanálisis, el paciente debe asentir al ser analizado y creer en los procedimientos adoptados para que pueda curarse. Sin embargo, también se sostiene que algunos problemas psíquicos son causados por determinaciones inconscientes que son independientes del sujeto. Por eso, al presentar causas de las acciones y no motivos, Freud acaba entrecruzando juegos de lenguaje científicos y prácticos.

El juego de lenguaje de las acciones presupone intenciones, deseos, etc., que no pueden ser comprendidos a partir del juego de lenguaje de las causas físicas. En otras palabras, las acciones humanas no son meros eventos entre otros tantos fenómenos físicos del mundo. Estas presuponen agentes que deliberan y escogen cursos alternativos de acción. Esos agentes pueden ser responsabilizados por sus actos, y si sus acciones fueran realmente determinadas causalmente esa idea sería absurda. Muchas instituciones humanas como las prisiones, las instituciones democráticas, etc., no tendrían el menor sentido. Por consiguiente, el juego de lenguaje de las acciones es irreductible a ciertos juegos de lenguaje científicos. No es posible describir el juego de lenguaje de los motivos en términos de causas sin una pérdida substancial de su contenido normativo.

¿Qué conclusiones podemos, entonces, sacar de las relaciones entre ética y ciencia a partir de las Investigaciones? Las mismas del Tractatus: (i) la ética no puede ser ciencia; (ii) el antirreduccionismo; (iii) el imperativo ético «vive feliz», que será discutido más adelante. Teniendo esto presente, podemos analizar más ciertos temas particulares como, por ejemplo, la crítica a la concepción agustiniana del lenguaje, así como a la posibilidad del lenguaje privado.

Crítica del lenguaje agustiniano y del lenguaje privado

La tarea analítico-crítica emprendida por las Investigaciones puede ser constatada en los argumentos que Wittgenstein elabora contra la concepción agustiniana del lenguaje y también contra la posibilidad de un lenguaje privado. En esta sección, vamos a examinar esas dos

críticas.

Antes de presentar las objeciones de Wittgenstein a esas concepciones del lenguaje, conviene investigar un poco más la comparación que él hace entre juegos y lenguaje. En el parágrafo 66 de las Investigaciones, presenta Wittgenstein una analogía importante. Pide que comparemos la variedad de juegos de mesa, de cartas, con bolas, etc. Pregunta, entonces, ¿qué hay de común entre ellos que justifique el uso del mismo nombre «juegos»? Aparentemente, nada, pues unos usan materiales y otros, no; algunos son jugados por varios individuos y otros, solo por uno; en algunos se da el ganar y perder, en otros, no; unos siguen reglas, otros, no, como lanzar una bola contra la pared y atraparla; y así sucesivamente. Todavía más importante es que pide que no pensemos, sino observemos: no hay una necesidad a priori de que exista algo en común entre todos los juegos. Lo que existe son ciertas semejanzas que se parecen a los aires de familia entre personas que son parientes. Del mismo modo, no hay una esencia del significado de una palabra; no hay una función única esencial del lenguaje. Dicho eso, podemos empezar a ver la crítica a la visión agustiniana del lenguaje.

El orden de presentación de las Investigaciones tampoco se corresponde con su orden de argumentación. Comienzan con una cita de las Confesiones, donde Agustín narra el modo como llegó a adquirir el lenguaje, a saber, cuando sus padres emitían una palabra, por ejemplo, «mesa», y al mismo tiempo apuntaban al objeto correspondiente. Wittgenstein, entonces, pasa a describir las características básicas de esa visión agustiniana del lenguaje que son las siguientes: i) cada palabra posee un significado; ii) todas las palabras son nombres; iii) el significado de una palabra es el objeto al cual ella se refiere; iv) la conexión entre palabras y objetos es hecha por definiciones ostensivas; v) las sentencias son combinaciones de nombres.

Wittgenstein extrae de esa concepción del lenguaje dos consecuencias importantes. Primera, si fuera verdadera, la única función esencial del lenguaje sería representar la realidad, describir el mundo. En eso, el Tractatus erró al reducir el sentido al valor de verdad de una proposición. Segunda, si fuera verdadera, existiría un

lenguaje privado, esto es, una forma de pensamiento privado anterior al lenguaje público. Este tema será tratado a continuación.

La discusión crítica de la concepción agustiniana de lenguaje busca mostrar que es parcial, y la introducción de la noción de juegos de lenguaje es hecha exactamente para mostrar las múltiples funciones del lenguaje y no solo la descriptiva. Aun siendo posible imaginar situaciones donde un «lenguaje» compuesto puramente de nombres funcione, por ejemplo, entre un albañil y su ayudante donde el primero diga «ladrillo» o «cubo» y el segundo traiga el objeto correspondiente, y después diga «losa» y se sigue una acción adecuada, esa visión del lenguaje sería muy primitiva y, fundamentalmente, no permitiría diferenciar tipos de objetos. Pero las críticas de Wittgenstein son más contundentes. Entre los parágrafos 1 y 64 de las Investigaciones, sostiene que hay palabras tales como artículos, pronombres demostrativos, conectivos, etc., que no se refieren a objetos, pero que tienen significado en un contexto determinado. Muestra que el significado de un nombre no puede ser identificado con el objeto, pues, por ejemplo, después de que Aristóteles muriera no decimos que su nombre perdió el significado. La concepción agustiniana del lenguaje ignora la multiplicidad de palabras (adjetivos, conectivos, adverbios, preposiciones, exclamaciones, etc.) cuyo significado es dado por el contexto en el que son empleadas y por las acciones que les corresponden.

Podríamos preguntarnos: ¿qué tradiciones filosóficas están comprometidas con la visión agustiniana? ¿El propio Tractatus no la presupone? Parece claro que una semántica de ese tipo fue adoptada por el realismo platónico que influenció no en filósofos antiguos, y está presente igualmente en la lógica contemporánea, por ejemplo, en Frege. También parece claro que el empirismo británico, desde Locke, pasando por Mill, hasta sus desarrollos más actuales está comprometido con esa visión del lenguaje. Sin embargo, las autocríticas que Wittgenstein hace en las Investigaciones parecen injustificadas, pues el Tractatus no adoptó explícitamente una visión agustiniana del lenguaje. Al contrario, él rechaza la idea de que las constantes lógicas (conectivos, cuantificadores, etc.) sean nombres de entidades. Además, las pseudoproposiciones no describen nada aunque, por ejemplo, las

«proposiciones» lógicas exhiben las propiedades formales del lenguaje. Finalmente, hay una diferencia fundamental entre decir, esto es, figurar proposicionalmente, y nominar un objeto, por no mencionar que las figuraciones son de hechos.

Íntimamente relacionada con la crítica a la visión agustiniana del lenguaje, está la objeción de Wittgenstein a la presuposición de un lenguaje privado. Por «lenguaje privado», el autor de las Investigaciones no entiende un código secreto de símbolos, por ejemplo, del diario de una adolescente o la lengua de un supuesto Robinson Crusoe. En realidad, es el tipo de lenguaje que acompaña a la visión agustiniana y que sostiene que hay una vida mental interior, un mundo de pensamientos propios, que esencialmente sería accesible solamente al propio sujeto y oculto a los otros. Un individuo no tendría, según esa visión, ninguna garantía de que al usar una palabra «S» para referirse a un color, por ejemplo, rojo, estuviera significando lo mismo que otro individuo que usa la misma palabra, y que bien podría estar refiriéndose a verde.

Las críticas de Wittgenstein a esta visión pueden ser divididas en dos partes. Una es respecto a la necesidad de superar la idea de que los nombres de sensaciones como «dolor» sean aprendidos según el modelo nombre-objeto (IF § 244-315). En realidad, la palabra dolor no se refiere a objeto ninguno; se refiere a una sensación, pero que no es privada, en el sentido de que solamente el individuo que la siente sabe si ella es real o no. Hay criterios externos para identificar tales sensaciones. Por ejemplo, un individuo revela en su comportamiento si siente dolor o no. Esto no significa negar que haya una vida intelectual interior, que podamos tener pensamientos personales, privacidad, etc. Significa, más bien, negar que estos sean esencialmente privados, que su expresión lingüística no se haga mediante un lenguaje que es de dominio público y que no existan criterios comunes de reconocimiento. Por consiguiente, Wittgenstein critica, además de algunas tradiciones filosóficas, la escuela mentalista de psicología sin caer, sin embargo, en el behaviorismo. Este punto será abordado con más profundidad en la próxima sección.

Otra línea de ataque de Wittgenstein al lenguaje privado está relacionada con sus observaciones sobre seguir reglas (IF §

184-243). Esas observaciones son centrales para la comprensión del pensamiento expresado en las Investigaciones y han sido muy malinterpretadas, sosteniéndose inclusive que apoyarían alguna forma de escepticismo. Al contrario, Wittgenstein pretende mostrar que seguir una regla, ya sea una regla lingüística que determina el uso de una palabra, por ejemplo, una definición, ya sea una regla social que regula un comportamiento como el de los conductores en el tránsito, ya sea una regla de un juego como el fútbol, etc., es un fenómeno eminentemente público. En otras palabras, no es posible seguir una regla privadamente. Hay criterios externos para identificar si alguien que cree estar siguiendo una regla realmente lo hace o no.

Nuevamente, podríamos preguntarnos qué corrientes de pensamiento de la historia de la filosofía se comprometieron con la existencia de un lenguaje privado. Según algunos comentadores, tal posibilidad es presupuesta por toda la filosofía moderna, desde Descartes, pasando por el empirismo británico, por el kantismo, hasta algunos movimientos contemporáneos como la fenomenología husserliana. Nuevamente, alguien podría cuestionar si el propio Tractatus no está comprometido con tal lenguaje. En verdad, a pesar de que algunos intérpretes sostienen tal posición, la lectura atenta de las observaciones sobre el solipsismo muestra que Wittgenstein no está comprometido con la existencia del lenguaje privado. El malentendido puede surgir de una mala traducción de la observación 5.62. En ella Wittgenstein escribió: «Que el mundo es mi mundo es algo que se muestra en que los límites del lenguaje (del solo lenguaje que yo entiendo) significan los límites de mi mundo». La frase entre paréntesis no puede ser entendida como «del lenguaje que solo yo entiendo», lo que comprometería a Wittgenstein con el lenguaje privado. En realidad, pensamiento y lenguaje en el Tractatus son la misma cosa (4) y el solipsismo es transcendental, no substantivo, y, más importante, coincide con el realismo puro (5.64). Por consiguiente, Wittgenstein critica las filosofías modernas que admitieron el lenguaje privado, y no está haciendo una autocrítica en relación con su primero libro.

Forma de vida y juegos de lenguaje

Para que las críticas a la visión agustiniana del lenguaje y al lenguaje privado queden más claras, así como otras que Wittgenstein hace, por ejemplo, al esencialismo platónico en filosofía, vamos a profundizar en nuestro análisis de la noción de juegos de lenguaje. Como fue señalado hace poco, el parágrafo 23 de las Investigaciones comienza con la cuestión de cuántos tipos de oraciones existen. Al contrario del Tractatus, que restringía el sentido de las proposiciones, ahora se sostiene que existen otros tipos de oraciones significativas. Esa multiplicidad es ilustrada a partir de una serie de ejemplos:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes–

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas–

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)–

Relatar un suceso–

Hacer conjeturas sobre un suceso–

Formar y comprobar una hipótesis–

Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y

diagramas–

Inventar una historia; y leerla–

Actuar en teatro–

Cantar a coro–

Adivinar acertijos–

Hacer un chiste; contarlo–

Resolver un problema de aritmética aplicada–

Traducir de un lenguaje a otro–

Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar… (IF § 23)

Con la introducción de esa lista de ejemplos de juegos de lenguaje, Wittgenstein quiere mostrar varias cosas. Primero, busca exhibir la diversidad de los tipos de afirmaciones. Por ejemplo, describir un hecho es algo lógicamente distinto de lo que es prescribir un comportamiento. La gramática de una oración descriptiva sigue otras reglas que la de un juicio moral. De ese modo, Wittgenstein, que en el Tractatus había concedido dignidad solamente al juego de

lenguaje figurativo, amplía ahora los límites del sentido al admitir una pluralidad de tipos de oraciones incluyendo juicios morales que antes eran calificados como pseudoproposiciones.

En segundo lugar, con el concepto de un juego de lenguaje, el autor de las Investigaciones quiere resaltar el hecho de que el lenguaje, así como un juego, es una práctica humana, enraizada en instituciones humanas, en fin, en nuestra forma de vida. Ese concepto, sin embargo, no es introducido desde una perspectiva empírica, histórica o antropológica, sino a partir de una exigencia analítico-crítica: una forma de vida es aquello que debe ser compartido para que el lenguaje sea un medio efectivo de comunicación. El lenguaje fáctico es parte de nuestra historia natural, pero el esclarecimiento de sus reglas constitutivas y de sus condiciones no es tarea empírica, sino gramático-filosófica.

Visto que el concepto de forma de vida es central en las Investigaciones, es necesario hacer algunas aclaraciones adicionales. A pesar del hecho de que la noción es usada tanto en singular (IF § 23) como en plural (IF, parte II, secciones I e XI), en el primer caso Wittgenstein tiene presente, exclusivamente, la forma de vida humana y, en el segundo, compara la forma de vida humana con otras, por ejemplo, perros y leones que, aunque hablaran, no los entenderíamos. En el primer caso, debemos tener presente que el lenguaje humano es el único sistema de referencias a partir del cual podemos juzgar y procurar interpretar lenguajes desconocidos, eventualmente, de alienígenas (IF § 207). Por eso, el concepto forma de vida es «transcendental»: se refiere a aquello que debe ser compartido para que la comunicación sea posible. La introducción de ese concepto desempeña un papel peculiar en el pensamiento de Wittgenstein: él pretende mostrar los límites del lenguaje y, así, disolver los pseudoproblemas filosófico-metafísicos. Por ejemplo, el dualismo «idealismo/realismo» es, en el fondo, una tentativa de salir de los límites del lenguaje y de la forma de vida humana. Desde el Tractatus, Wittgenstein sostuvo que no existe metalenguaje en el sentido filosófico, quiere decirse, un lenguaje que pueda comparar si el lenguaje que usamos para describir el mundo corresponde a cómo el mundo es en sí mismo o no. Obviamente, existen «metalenguajes» particulares como, por ejemplo, diccionarios que elucidan el significado de las palabras y cómo ellas

deben ser usadas. Es solamente la posibilidad de un acceso externo al propio lenguaje lo que es negado por Wittgenstein.

En tercer lugar, la noción de juegos de lenguaje es una noción sistémica, esto es, busca ofrecer el contexto global que da sentido a los diferentes tipos de oraciones. Así, podemos decir que el principio del contexto fregeano, aplicado en el Tractatus solamente a los nombres (estos poseen referencia en el contexto de una proposición), en las Investigaciones es aplicado a las propias proposiciones, que solamente poseen sentido en el contexto de un juego de lenguaje. De ese modo, una oración descriptiva posee sentido en el contexto de un juego de lenguaje descriptivo, y así sucesivamente.

Haremos ahora un breve comentario sobre el supuesto relativismo de Wittgenstein que, al defender una pluralidad de formas de vida y múltiples juegos de lenguaje, llevaría a una postura de «vale todo». Se habla hasta de «hiperrelativismo» (Loparic, 2008). Esa interpretación es, sin embargo, problemática. Como ya fue observado previamente, solamente la forma de vida humana posee, por lo que sabemos hasta hoy, un lenguaje proposicional, y esta es el sistema de referencias a partir del cual podemos, eventualmente, interpretar lenguajes de otras formas de vida. También sabemos que otros animales poseen algún tipo de lenguaje, digamos «agustiniano». Algunos primates pueden usar un «lenguaje» donde nombres son asociados a objetos, pero difícilmente se les puede atribuir un lenguaje proposicional. Además de eso, aunque los loros emitan oraciones completas, no muestran comportamientos correspondientes. Por consiguiente, la forma de vida humana es el dato último asumido para que describamos nuestro lenguaje. Una observación similar cabe respecto a los juegos de lenguaje. Como veremos en la próxima sección, hay, por ejemplo, dos juegos de lenguaje morales básicos, el prescriptivo y el valorativo, pero eso está lejos de implicar un relativismo moral.

Las Investigaciones constituyen la culminación del pensamiento maduro de Wittgenstein, pero sus reflexiones filosóficas fueron expresadas en otras muchas obras, destacándose: Observaciones sobre filosofía de la psicología, Anotaciones sobre los colores, De la certeza, Observaciones sobre los fundamentos de la matemática,

etc. Esas obras forman parte del Nachlass y, en su gran mayoría, ya fueron publicadas. Los temas principales de esas obras son los conceptos de significado, de entendimiento, de naturaleza, de proposición; tratan de temas lógicos, de los fundamentos de la matemática, de estados de conciencia, etc. Vamos a destacar aquí, solamente a título de ejemplificación, dos campos donde Wittgenstein hizo contribuciones significativas.

En primer lugar, podemos citar algunas reflexiones sobre la así llamada «filosofía de la psicología». Por ejemplo, Wittgenstein sostiene que un paralelismo confundente, fuente de afirmaciones metafísicas, es tratar en psicología un proceso en la esfera psíquica como la física lo trata en el mundo natural (IF § 317, 414, 571). Quiere decir: sentir, querer, pensar, etc., no son objetos de la psicología en el mismo sentido en que el movimiento de los cuerpos, la electricidad, etc., son objetos de la física. En el parágrafo 630, Wittgenstein pide que examinemos los siguientes juegos de lenguaje:

a) Alguien le da a otra persona la orden de hacer ciertos movimientos con los brazos o de adoptar ciertas posturas (profesor de gimnasia y alumno). Y una variante de este juego de lenguaje es la siguiente, el alumno se da a sí mismo las órdenes y las ejecuta.

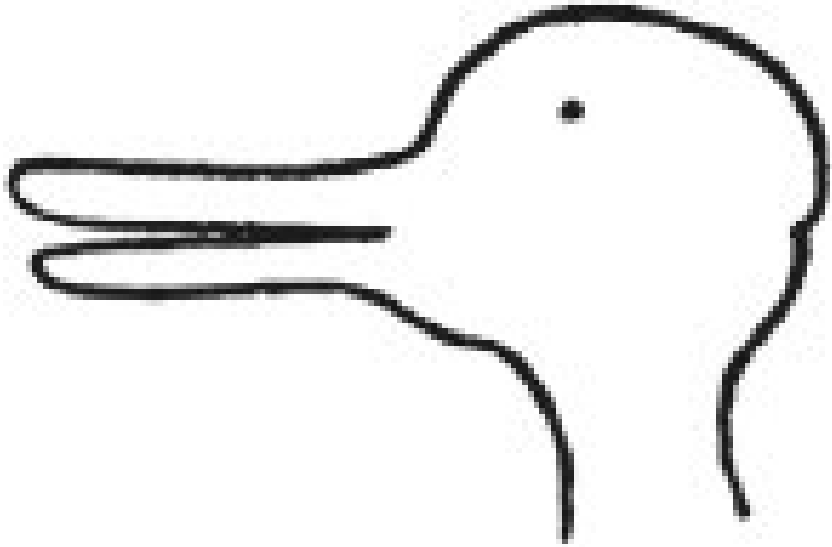
b) Alguien observa ciertos procesos regulares –por ejemplo, las reacciones de diversos metales a los ácidos– y a continuación hace ciertas predicciones sobre las reacciones que tendrán lugar en determinados casos.

Según el autor de las Investigaciones, hay un parentesco evidente entre esos dos juegos de lenguaje, pero también una diferencia fundamental. En los dos casos podemos hacer predicciones. Sin embargo, si comparamos el entrenamiento que lleva a la primera técnica con el entrenamiento que lleva a la segunda, percibiremos que estamos delante de juegos de lenguaje de tipos diferentes. En

otras palabras, los juegos de lenguaje descriptivos y los imperativos son lógicamente distintos.

La filosofía de la psicología de Wittgenstein se mueve entre una crítica al mentalismo (la teoría que sostiene que los fenómenos psíquicos son internos al agente y solamente accesibles a él vía introspección) y el behaviorismo que sostiene que no existen tales fenómenos y que la psicología se ocupa solamente del comportamiento. Contra la primera concepción, Wittgenstein sostiene que un proceso interno necesita de un criterio externo (IF § 580) y, contra la segunda, que eso no significa que los fenómenos mentales sean irreales (IF § 272-315). De esa forma, él recusa las bases metafísicas de ambas concepciones, esto es, tanto el dualismo cartesiano que sostiene que el pensamiento y el cuerpo son ontológicamente distintos, como el materialismo reduccionista que procura eliminar las especificidades de los fenómenos psíquicos.

Esta breve presentación no hace justicia a la riqueza de las observaciones de Wittgenstein, que explora otros aspectos íntimamente relacionados con los temas que estamos tratando. Para dar un ejemplo más, las observaciones sobre sensaciones, percepciones, etc., son valiosas también para nuestra comprensión del conocimiento. En particular, cabe destacar las notas sobre «ver un aspecto». Aquí, mucho de lo que el Tractatus había sostenido, a saber, que hay una forma única de analizar una proposición, simplemente es abandonado. La famosa figura de la cabeza de liebre o de pato es introducida justamente para mostrar que hay formas variadas de concebir una proposición.



Una proposición, por el contrario, no es algo fijo, inmutable, sino que posee una plasticidad muy grande. En realidad no existe una naturaleza esencial de una frase que la constituya en una proposición. Ella es parte de un juego de lenguaje y solamente como tal posee límites claramente establecidos.

Wittgenstein hizo también reflexiones importantes sobre los fundamentos de la matemática y, a pesar de la complejidad del tema, podemos decir que su filosofía de la matemática se dirige contra las escuelas del siglo XX § que fueron dominantes, a saber, el intuicionismo de Brouwer, el formalismo de Hilbert y el logicismo de Russell y Frege. Sin procurar reconstruir de forma detallada los argumentos contra cada uno de esos movimientos teóricos, basta señalar que Wittgenstein insistió contra todos en que la matemática es parte de una actividad humana y, por consiguiente, que algunos presupuestos comunes de esos enfoques han de ser rechazados. Por cierto, la propia necesidad de encontrar fundamentos para la matemática es cuestionada.

Seguir reglas y vivir éticamente

Si es verdad que las Investigaciones realizan el proyecto crítico que el Tractatus falló parcialmente en llevar a cabo, entonces también ellas poseen un sentido ético. Como mostramos antes, si el primer libro de Wittgenstein mantiene una separación entre el lenguaje científico y las manifestaciones morales, artísticas, etc., el segundo suaviza esa dicotomía, pero continúa insistiendo en las diferencias entre los juegos de lenguaje morales y científicos. Por consiguiente, las Investigaciones también poseen un sentido ético.

Una discusión reciente sobre las implicaciones de las observaciones de Wittgenstein sobre seguir reglas (IF 184-243), que son centrales para la comprensión de las Investigaciones, tiene que ver con un probable cambio en relación con la posición no-cognitivista asumida en el Tractatus. Algunos intérpretes sostienen que en la primera obra Wittgenstein redujo el sentido al valor de verdad de una proposición y declaró, en consecuencia, que los juicios morales no tienen sentido. Más tarde, al incluir, vía juegos de lenguaje, varios tipos de proposiciones, por ejemplo, las imperativas, habría acabado admitiendo que esos juicios también son portadores de conocimiento. Aunque no sea posible profundizar aquí suficientemente en esa discusión, es necesario enfatizar que tal vez la contraposición entre cognitivistas y no-cognitivistas en la ética sea deudora de presupuestos metafísicos comunes que Wittgenstein quiere rechazar. Esto es, tanto el realismo como el antirrealismo procuran decir más de lo que puede ser dicho. Para aclarar este punto, sería necesario investigar las nociones de conocimiento, de verdad, etc., que escapan a los límites de la presente introducción.

Como ya se dijo, podemos clasificar a partir de las Investigaciones dos juegos de lenguaje morales básicos: uno imperativo que prescribe acciones, actitudes, etc., a través de expresiones deónticas tales como «deber», «no poder», etc., y otro valorativo que las califica con términos evaluativos como «bueno», «mejor», «valiente», etc. A pesar de que algunos términos de nuestro lenguaje poseen tanto elementos descriptivos como prescriptivos, parece claro que uno no se deja reducir a otro. Ambos forman parte de una moral. Las distintas formas de vida, como la canina, la felina, etc., no comparten las actividades de estos juegos de lenguaje con

nosotros. Por consiguiente, la noción de juegos de lenguaje no parece introducir el relativismo moral.

Wittgenstein, ciertamente, cohíbe el entrecruzamiento de los juegos de lenguaje. Sin embargo, parece razonable asumir que ciertas expresiones morales, principalmente las valorativas, poseen contenido descriptivo. Por ejemplo, la palabra valiente parece describir cierta cualidad moral. Esto, de hecho, no es negado por Wittgenstein, pues las palabras adquieren los significados que les prestamos. Aunque no podemos reducir el significado de la palabra citada a su contenido descriptivo. Si hacemos eso perderemos completamente su sentido evaluativo y dejaremos de poder alabar un determinado comportamiento y, principalmente, a través de su uso, reforzar un deber-ser del agente.

Podemos concluir, entonces, que el objetivo de Wittgenstein en las Investigaciones es parecido al del Tractatus. Esto quiere decir que las afirmaciones metafísicas deben desaparecer para que podamos ver el mundo correctamente y vivir mejor. Como Wittgenstein escribió: «No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias» (IF § 133). El análisis conceptual debe disolver los malentendidos causados por las tentativas de aproximación indebida entre la ética y la ciencia. La eliminación de las afirmaciones metafísicas deseada por el Tractatus es ahora realizada de diferentes formas, siendo la principal el esclarecimiento de las reglas de los diferentes tipos de juegos de lenguaje. Como dice Wittgenstein: «Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto solo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente» (IF § 133). Por consiguiente, la postura de Wittgenstein ante la metafísica no muda entre el Tractatus y las Investigaciones, que comprende la filosofía como crítica del lenguaje. Hay, podemos también concluir, una finalidad ética en esa tarea analítico-crítica. Para percibir ese punto, basta preguntarnos: ¿qué ganamos cuando disolvemos los pseudoproblemas metafísicos? La respuesta de Wittgenstein es esta: «El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.– Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión» (IF § 133, itálicos acrecentados). Esa observación de las Investigaciones es en sí misma clara, pero si la

alíamos a una de las notas que Wittgenstein escribió en 1944, entonces no tendremos más dudas sobre la finalidad ética del filosofar. «Tranquilidad en los pensamientos: he aquí lo que aspira alguien que filosofa». La famosa metáfora empleada por Wittgenstein para aclarar la finalidad de su filosofar, a saber, mostrar a la mosca la salida de la botella cazamoscas, puede ser comprendida en esos términos: la función liberadora de la filosofía consiste exactamente en la superación de los problemas metafísicos en dirección a una vida feliz.

Si tuviéramos eso presente, entonces no es difícil percibir que a pesar de decir poco sobre temas éticos, el método filosófico adoptado por Wittgenstein en las Investigaciones refleja una elección ética. Desde el principio hasta el final de su obra, vemos una preocupación constante por eliminar los pseudoproblemas metafísicos para llevar al lector a una mudanza en la manera de vivir de tal modo que aquellos no aparezcan más. Es decir, la preocupación básica es llevar la tranquilidad a los pensamientos. Podemos entonces concluir definitivamente que, aunque en las Investigaciones poco se diga sobre la ética, el método adoptado por Wittgenstein posee un sentido ético: eliminar las «enfermedades» intelectuales, esto es, las confusiones conceptuales, conduce a una vida mejor.

Ese objetivo terapéutico fue constante en la actividad filosófica de Wittgenstein. Por eso, parece inapropiado dividir su pensamiento en fases distintas. El recientemente llamado «III Wittgenstein», el de sus últimos escritos, por ejemplo, condensados en el libro On Certainty, el cual fue compuesto prácticamente en el lecho de muerte, y que son comentarios valiosos a la defensa mooreana del sentido común, persigue el mismo objetivo ético: librarnos de los pseudoproblemas filosóficos. Fundamentalmente, quiere mostrar que Moore no refuta al escéptico, y mucho menos prueba el realismo exhibiendo sus manos a una platea filosófica y diciendo que sabe que ahí hay un objeto del mundo exterior. Para Wittgenstein, al hacer eso, se ejemplifica un mal uso de la expresión «yo sé» que cotidianamente, en contextos muy específicos, puede ser usada para afirmar que alguien sabe que posee dos manos, pero no en un contexto filosófico como prueba del realismo.

Ludwig Wittgenstein falleció en 1951 y, podemos decir, feliz a su manera. Sus últimas palabras fueron: «¡Dígales que tuve una vida maravillosa!».

Observaciones finales

Esta breve presentación de la vida y obra de Wittgenstein, así como de sus principales ideas filosóficas, consiguió su objetivo si ha motivado al lector a leer sus libros. Esperamos haber tenido éxito en esa tarea. Para reforzar la invitación al lector a que se anime a intentar comprender obras como el Tractatus logico-philosophicus y las Investigaciones filosóficas, mi experiencia personal es que ninguno de los grandes filósofos clásicos citados aquí (Aristóteles, Kant, Moore, Russell…) nos hace pensar más profundamente que Wittgenstein. Las razones de ello pueden ser muchas, desde su estilo, que intencionadamente obliga al lector a buscar una complementación de aquello que está siendo dicho, hasta la riqueza teórica de aquello que es expresado.

Wittgenstein estuvo, como vimos, en el centro de los principales movimientos artísticos, filosóficos, políticos, económicos, etc., del turbulento, pero maravilloso, siglo XX, y convivió con las principales personalidades intelectuales que los representaban. Sus trabajos reflejan de forma directa o indirecta esa riqueza intelectual. La lectura de sus obras es un viaje por los principales acontecimientos contemporáneos y una buena forma de intentar comprender el mundo y lo que sería vivir bien.

En los próximos capítulos, voy a intentar elucidar más analíticamente el sentido ético que el filosofar tenía para Wittgenstein. Como es natural, voy a partir de una interpretación del sentido ético del Tractatus y después iniciaré la discusión sobre la continuidad de su trabajo filosófico. A continuación, trataré sobre el sentido ético de las Investigaciones filosóficas, y discutiré las posibles fuentes para la atribución a Wittgenstein de cierto relativismo ético. Finalmente, voy a investigar la existencia de certezas morales a partir de la obra On Certainty. Mi objetivo de fondo, en todos los casos, es mostrar que Wittgenstein no es un relativista ético.

¡Seamos felices!

1

EL SENTIDO ÉTICO DEL TRACTATUS: LO QUE NO SE PUEDE DECIR, SE DEBE HABLAR

Aprimera vista, el sentido completo del Tractatus de Wittgenstein es claramente enunciado en su «Prefacio», a saber: «lo que en cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio». Ese sentido es introducido como una ley ética (mussman). Sin embargo, si nos preguntamos «¿Sobre qué debemos callar?», la respuesta parecerá contradictoria, pues Wittgenstein también escribe: «Es claro que la ética no se puede expresar» (6.421). De ese modo, la Ética sería parte del dominio sobre lo cual nosotros debemos callarnos, y el propio Tractatus no debería haber sido escrito o, en la mejor de las hipótesis, no debería concluir con una ley ética. Paradójicamente, podemos preguntar: ¿la última observación del Tractatus es una ley ética que aniquila a la Ética? Esa paradoja parece tornarse una contradicción cuando descubrimos que el punto central del libro de Wittgenstein es ético.

La cuestión que voy a intentar responder aquí es esta: ¿cómo interpretar el sentido del Tractatus teniendo en consideración esa paradoja y esa aparente contradicción? Otras cuestiones también necesitan ser respondidas, a saber: ¿cuáles son los límites del lenguaje?; ¿cuál es el concepto de «Ética» del Tractatus?; ¿por qué la Ética va contra tales límites?, ¿cuál es la naturaleza de los juicios morales y de los juicios éticos?; y finalmente, ¿fue Wittgenstein un escéptico moral?

Los límites de lo que puede ser dicho

El punto de partida fundamental para una comprensión adecuada de Wittgenstein consiste en establecer claramente su definición de la actividad filosófica. En ese sentido, la observación 4.0031 del Tractatus no deja dudas: «Toda filosofía es "crítica del lenguaje"» (AllePhilosophieist 'Sprachkritik'). Inmediatamente, Wittgenstein esclarece que no se trata de hacer una investigación empírica, como lo hizo Mauthner, de la esencia de todas las lenguas naturales, sino de establecer, vía análisis del lenguaje, la forma lógica real que puede estar encubierta en la forma gramatical. Un ejemplo de ese análisis lo propocionaba la teoría de las descripciones definidas de Russell al exhibir que ciertas proposiciones, que aparentemente son simples, en realidad son compuestas. El lenguaje, por consiguiente, disfraza el pensamiento. Por esa razón, la comprensión wittgensteiniana de la actividad filosófica se ha asociado correctamente al criticismo kantiano (Stenius, 1964). Se trata, en fin, de establecer las condiciones de posibilidad de todo y cualquier lenguaje exhibiendo los límites de las proposiciones significativas y, al mismo tiempo, mostrando las oraciones que no satisfacen esas condiciones. Es lo que vamos a ver a continuación.

Para reconstruir los límites del lenguaje y, de ese modo, entender por qué la Ética va en contra de tales límites, es necesario partir de la observación 2.1, es decir, de la innegable constatación de que «Nos hacemos figuras de los hechos», y establecer analíticamente las condiciones de posibilidad de toda y cualquier figuración, considerando también la proposición como una figura de un estado de cosas.

Una de esas condiciones del lenguaje significativo es enunciada en el aforismo 5: «Una proposición es una función de verdad de proposiciones elementales». Esa condición afirma que el sentido de una proposición depende de la existencia de proposiciones elementales. La verdad de una proposición es determinada por el cálculo de las posibles combinaciones del valor de verdad de las proposiciones que la componen. Sin embargo, la verdad de una

proposición elemental es decidida comparándola con la realidad. Existen dos casos límites de funciones de verdad, a saber, la tautología, cuyas combinaciones son verdaderas en todos los mundos posibles, y la contradicción, que es falsa en todos los casos.

Otra condición es presentada en 2.18: «Lo que toda figura, cualquiera que sea su forma, tiene que tener en común con la realidad para que, en suma, pueda figurarla –correcta o erróneamente– es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad». Esa identidad entre la forma lógica de la figuración y del estado de cosas es una de las condiciones que permite que la proposición tenga sentido, que diga algo verdadero o falso. Pero la propia forma lógica no se deja decir. Intentar hacerlo lleva a absurdos y regresos al infinito. La forma lógica, sin embargo, se muestra en la propia figura.

La observación 3.14 enuncia otra condición: «El signo proposicional consiste en que sus elementos, las palabras, se relacionan unos con otros de modo y maneras determinados». Un signo proposicional es una combinación de signos simples y no solamente un agregado de palabras inconexas. Sus elementos están combinados «… como los eslabones de una cadena» (2.03). La estructura es el modo efectivo de combinar esos elementos en la figuración. La forma es la posibilidad de su combinación.

Otra condición necesaria de la figura es enunciada en 4.0312: «La posibilidad de las proposiciones se basa en el principio de que los objetos tienen a los signos como representantes suyos». Lo que es afirmado aquí es que los elementos que constituyen las proposiciones deben estar por objetos. En otras palabras, los nombres deben tener referencia.

Habiendo presentado las condiciones de sentido y, consecuentemente, los límites de lo decible, Wittgenstein argumenta que ellas pueden ser probadas por reducción al absurdo. Así escribe en 3.23: «La exigencia de la posibilidad de los signos simples es la exigencia de la determinación de sentido», y en 2.0211: «Si el mundo careciese de substancia, el que una proposición tuviera sentido dependería de si otra proposición fuese verdadera». En otras palabras, la existencia de proposiciones elementales compuestas de nombres propios es un requisito del análisis lógico del lenguaje y no

un resultado empírico obtenido a partir de la observación de la estructura de las lenguas naturales.

Esas condiciones de toda y cualquier proposición figurativa, las cuales solamente se muestran en las figuraciones reales, exhiben los límites de lo que puede ser dicho. Cualquier oración que no cumpla esas condiciones no puede ser verdadera o falsa. Por ejemplo, «círculos cuadrados son verdes», nada dice: los «nombres» no tienen referencia; su forma gramatical es correcta, pero su forma lógica, no, pues no hay identidad con la forma de algún estado de cosas, etc.

Aquello que solamente puede ser mostrado

La presentación de las condiciones del decir mostró que existe aquello que no puede ser dicho, esto es, que hay algo que el lenguaje no puede decir (con sentido). Esas condiciones, sin embargo, se muestran en las propias proposiciones. Esa distinción entre lo que puede ser dicho y lo que solamente puede ser mostrado es uno de los puntos centrales del libro de Wittgenstein. Las relaciones entre decir y mostrar son, grosso modo, las siguientes: cada proposición, esto es, cada figura, muestra sus propias condiciones de verdad; aquello que es mostrado no puede ser dicho; se puede mostrar algo sin decir nada, por ejemplo, a través de tautologías (estas no dicen nada, pero muestran los límites del lenguaje); la tentativa de decir aquello que solamente puede ser mostrado produce pseudoproposiciones.

Una diferencia crucial que debemos señalar aquí es la existente entre proposiciones que poseen sentido (Sinn) y pseudoproposiciones. Pero hay, como veremos a continuación, subtipos de pseudoproposiciones, por ejemplo, las tautologías (Sinnlos) y los contrasentidos (Unsining). Dicho de otro modo, no podemos confundir la naturaleza de una afirmación tautológica con una oración del propio Tractatus, digamos, la «conclusión» del libro: «De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio». Volveré a este punto posteriormente.

Basados en la distinción entre decir y mostrar, podemos concebir otra distinción importante entre decir y hablar:

•*decir : representar un estado de cosas cumpliendo las condiciones de sentido (esto es, construyendo proposiciones figurativas);*

•*mostrar (hablar): expresar algo sin cumplir las condiciones de sentido (esto es, construyendo pseudoproposiciones).*

Esa distinción está fundada en una división dura que Wittgenstein hizo entre, por un lado, proposiciones stricto sensu que poseen sentido, es decir, aquellas capaces de ser verdaderas o falsas y, por otro lado, todas las pseudoproposiciones. Son ejemplos de esta última clase: i) tautologías («llueve o no llueve»); ii) absurdos («Sócrates es idéntico»); iii) contrasentidos (el nombre «a» se refiere al objeto a); iv) juicios morales («No debes mentir»); v) oraciones matemáticas ($x^2 = 4$), etc. Vemos aquí que Wittgenstein es un no-cognitivista, esto es, niega que los juicios morales sean portadores de verdad o falsedad. De eso no se sigue que él sea relativista.

Esa distinción permite comprender por qué Wittgenstein, a pesar de negar la posibilidad de decir algo sobre lo que no puede ser dicho, no prohíbe que se pueda hablar sobre lo que no puede ser dicho. Esa observación se aplica tanto a la Lógica como a la Ética, pues ambas pertenecen al dominio de lo místico. Ese concepto no compromete a Wittgenstein con ninguna doctrina en particular, es decir, con ningún misticismo. En 6.44, lo místico no está relacionado con el modo como el mundo es, sino con la afirmación de que él existe. Es exactamente esta «experiencia» la que es presupuesta por la Lógica (5.552). Del mismo modo, en la Conferencia sobre Ética, esa es la «experiencia» ética par excellence. Por lo tanto, ambas, Lógica y Ética, dependen del factum del mundo. No se sigue, por lo tanto, ninguna respuesta positiva a la pregunta clásica de la metafísica, a saber: «¿por qué existe el ser más bien que la nada?». A pesar de que en el Diario filosófico existe una tensión entre una metafísica dogmática (asociando a Dios con un padre) y una metafísica panteísta de tipo spinoziano, el Tractatus muestra que la metafísica intenta decir algo que no puede ser dicho. Wittgenstein, sin embargo, no niega que se pueda hablar sobre el sentido de la vida, ya sea atribuyéndole un sentido extramundano o creyendo que el mundo está solamente compuesto de hechos y que nada existe más allá de eso. Lo que esas atribuciones de sentido no pueden hacer es pretender decir algo con sentido, esto es, que pueda ser verdadero o falso.

Sobre la naturaleza de los juicios éticos

Si tenemos presente la distinción expuesta más arriba, es posible ahora elucidar la naturaleza de los juicios morales y de los juicios éticos. Ambos no son figuraciones, es decir, no son proposiciones, pero mientras los primeros son sinsentidos los últimos son contrasentidos. Por consiguiente, ambos no pueden ser verdaderos o falsos. Pero la Ética, como disciplina filosófica, tradicionalmente intentó decir algo. La Ética fue definida por Moore como «la investigación general sobre lo que es bueno» (1993: 54) y esa definición es aceptada por Wittgenstein cuando analiza «bueno» en los siguientes términos: lo que es valioso, aquello que es realmente importante, el sentido de la vida, lo que torna la vida valiosa, el modo correcto de vivir (CE: 4). De esta manera, la Ética intentó decir algo sobre el significado último de la vida, sobre el sentido del mundo, cargando una pretensión metafísica que no puede ser satisfecha.

Es posible ilustrar el propósito de la Ética con algunos ejemplos de afirmaciones que pueden encontrarse en el Tractatus, el cual está compuesto de contrasentidos que intentan decir algo de lo que solamente se puede hablar. De acuerdo con Wittgenstein, un problema de la Ética, es decir, sobre el sentido del mundo, puede ser enfrentado disolviéndolo, esto es, mostrando que no es un problema real (6.521). Se disuelve el problema del sentido del mundo ya sea atribuyendo un sentido extramundano o concibiendo la vida como autosuficiente. Bueno y malo dependen de la disolución del problema del sentido del mundo. Por ello, Wittgenstein afirma que la contemplación ética muestra la posibilidad de la felicidad, de una vida sub specieaeterni, pero ella puede ser obtenida tanto de una manera como de la otra.

Podemos ahora intentar responder a las otras cuestiones presentadas al inicio de este trabajo relacionadas con el dominio de aquello que no se puede decir. Para hacer esto es necesario introducir otra distinción:

•sentido lógico-filosófico de «callar»: no decir ;

•sentido trivial de «callar»: no hablar .

Vimos anteriormente que la Ética intenta decir lo que solamente puede ser hablado. Sin embargo, cuando una persona expresa un juicio moral sin mantener que puede ser verdadero o falso, esta se mantiene en los límites de la moralidad y no debe callar en el sentido trivial. La Ética siempre intenta decir algo sobre el sentido del mundo y debe callar en el sentido lógico-filosófico. Si ese punto no está claro todavía, se puede ilustrar con una afirmación del propio Wittgenstein sobre las pretensiones de la Ética. En sus conversaciones con algunos de los miembros del Círculo de Viena dijo lo siguiente: «Considero importante que se ponga fin a tanta charlatanería sobre la ética –que si existe un conocimiento, que si existen los valores, que si se puede definir el bien» (Waismann, 1973: 62). Nótese que esas cuestiones son las principales preocupaciones de Moore en los Principia Ethica. Lo que Wittgenstein impugna aquí son las pretensiones filosóficas o intenciones científicas de la Ética, pero no las expresiones comunes de la moralidad. Entre las principales pretensiones ilegítimas está la tentativa de transformar la Ética en una ciencia. Para Wittgenstein tales tentativas solamente llevan a contrasentidos. Es por esto que él rechaza la afirmación racionalista de que Dios quiere lo bueno «… porque es bueno». En realidad, bueno es «… lo que Dios manda» (cf. Waismann, 1973: 102). La primera opción aún requiere una explicación, y es eso lo que Wittgenstein está negando que sea posible ofrecer. Esa observación también nos permite comprender mejor el uso que Wittgenstein hace de schweigen (callar) y ver por qué él, en la Conferencia sobre Ética, mantiene que la Ética es la tendencia de correr contra los límites del lenguaje. Por ello, Wittgenstein dice, parafraseando a Schopenhauer, «moralizar es difícil, pero fundamentar la moralidad es imposible».

Así pues, la principal pretensión filosófica que Wittgenstein intenta reducir al silencio, en el sentido lógico-filosófico, es la tentativa de tornar la Ética una ciencia. Ejemplos de tal pretensión se pueden

encontrar en el propio Moore y en Russell. La tentativa más conocida fue hecha por el positivismo lógico. La Ética, escribe Schlick (1984: 54), «busca conocimiento y nada más, su fin es solamente la verdad, o sea, como ciencia es puramente teórica». La crítica de Wittgenstein va dirigida exactamente contra ese cientificismo, que intenta abarcar todo, incluyendo el dominio de los valores. De ese modo, cuando él está analizando las condiciones del decir, también está mostrando que los juicios morales normativos y valorativos no satisfacen esas condiciones. No tiene sentido preguntar por la verdad o falsedad de un juicio moral. Por ello, Wittgenstein rechaza las explicaciones: «… la teoría no me da nada» (cf. Waismann, 1984: 117). En otras palabras, lo bueno está fuera del espacio factual y, por lo tanto, fuera del dominio científico.

Wittgenstein niega también que la Ética pueda ser una ciencia, de modo que muestra que es imposible establecer una ciencia de los fines últimos de la acción humana (cf. Rhees, 1981: 114). El fin último es la felicidad, la cual se muestra en determinada forma de vivir: sub specieaeterni, es decir, en el presente. No hay ciencia de los fines últimos de las acciones y, por consiguiente, sobre esto se debe callar en el sentido lógico-filosófico.

Más allá de la ética: la moralidad

La diferencia fundamental entre la naturaleza de las proposiciones, de los contrasentidos éticos y de los juicios morales, que expresan valores o normas, debe estar clara. En otras palabras, comparados con figuraciones los juicios morales son pseudoproposiciones. Los juicios morales no pueden ser considerados proposiciones, pues no satisfacen las condiciones del decir. De esta manera, cuando nosotros expresamos juicios de valor o juicios de obligación moral, estamos simplemente hablando sin decir nada.

Se puede, de ese modo, ver ahora que no hay una paradoja real en el Tractatus porque la última observación del libro es una ley que aniquila la filosofía de la moral, es decir la Ética, pero no la moralidad común. Tampoco hay contradicción, pues la moralidad no fue abolida. Puede que haya un tipo de quietismo en el Tractatus, pero está relacionado con las pretensiones filosóficas de fundamentar la moral, de tornar la Ética en ciencia, etc. Sin embargo, no hay quietismo relacionado con los problemas morales cotidianos.

Sobre la base de esa reinterpretación del Tractatus, podemos introducir una nueva distinción, a saber, entre un silencio inmoral y otro moral en estos términos:

•*silencio inmoral : callarse, en el sentido trivial, a propósito de algo sobre lo cual se debe hablar;*

•*silencio moral : callarse, en el sentido lógico-filosófico, sobre el problema de tornar la Ética en una ciencia.*

La diferencia entre esas dos formas de silencio es importante para evitar malentendidos en relación con la obra de Wittgenstein. Por ejemplo, en la Conferencia sobre Ética, Wittgenstein distingue entre

los usos absolutos y los relativos de los términos bueno y deber. Si alguien afirma «Pedro no es un buen jugador de fútbol», él puede replicar diciendo que no pretende ser mejor, porque solo practica deporte por ser saludable. Sin embargo, si alguien afirma «Pedro inventó una calumnia sobre otra persona», entonces él no puede simplemente responder diciendo que no pretende ser mejor. Pedro debe comportarse mejor (Wittgenstein, CE: 35). Podemos observar claramente con este ejemplo que Wittgenstein no puede ser considerado un relativista ético, pues admite un uso absoluto de términos morales tales como deber.

El sentido ético del Tractatus

Es bien conocida la carta de Wittgenstein a Ficker a propósito del Tractatus: «El sentido del libro es ético. (…) Pues lo ético viene limitado por mi libro, en cierta forma desde dentro, y estoy convencido de que, estrictamente, solo así puede ser limitado» (apud Janik y Toulmin, 1983: 243). A partir de esta aclaración, surgió una lectura diferente de aquella hecha por el Círculo de Viena de la obra de Wittgenstein. Al contrario de lo que sustentaba el positivismo, el Tractatus posee relevancia ética: Wittgenstein no quiso abolir la moralidad.

Para comprender mejor esta nueva lectura de la obra, necesitamos considerar dos puntos. Primero, que la filosofía es, como subrayamos anteriormente, entendida en el Tractatus como «Crítica del Lenguaje» (4.0031). Partiendo de la teoría russelliana de las descripciones definidas, Wittgenstein muestra que la forma aparente de una proposición, su forma gramatical, no siempre coincide con su forma lógica real. En otras palabras, el lenguaje necesita de un correctivo. Segundo, esa crítica del lenguaje necesita ser interpretada kantianamente: partiendo del hecho de que hacemos figuras de los hechos, se trata de analizar las condiciones que las hacen posibles y, entonces, exhibir lo que no satisface esas condiciones. Ese es el objetivo principal del Tractatus.

Entonces, la cuestión central es esta: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del decir, de figurar proposicionalmente un estado de cosas? Como reconstruimos anteriormente, son las siguientes: que los nombres substituyan a los objetos en la proposición (4.0312); que estos estén concatenados en las proposiciones (3.14); que la forma lógica de esa concatenación sea idéntica a la forma de la realidad (2.18); y que las proposiciones complejas puedan ser obtenidas como funciones de verdad a partir de proposiciones elementales (5). Esas condiciones, sin embargo, se muestran en las propias figuras y no pueden ser expresadas con sentido, esto es, en nuevas proposiciones que puedan ser verdaderas o falsas. Afirmar: el nombre «x» se refiere al objeto a, es emitir un contrasentido.

Cualquier proposición bien construida que incluya el nombre «x» muestra el objeto referido. Vemos aquí cómo Wittgenstein, usando la distinción fregeana entre sentido y referencia, establece los límites del lenguaje significativo.

Establecidas las condiciones del decir, tenemos los límites de la ciencia y del lenguaje cotidiano significativo. Podemos reconocer, entonces, que muchas afirmaciones no satisfacen esas condiciones. Por ejemplo, decir «el matorral está en el gato», «el único mundo real es el de mis representaciones», etc., es expresar algo sin cumplir las condiciones de sentido. En ese caso, se encuadran también las afirmaciones de la lógica, de la ética y de la estética como disciplinas filosóficas que pretenden decir lo que solamente puede ser mostrado. Por ello, así como las elucidaciones tractarianas son contrasentidos, también los juicios ético-filosóficos intentan decir lo que solamente puede ser mostrado y, por esta razón, transgreden los límites del sentido. Por ello, Wittgenstein, al final del Tractatus, se ve obligado a usar la metáfora de la escalera y afirmar que quien le comprende trasciende el libro en dirección a una visión correcta del mundo. Pero ello no debe llevarnos, sin embargo, a una lectura positivista del Tractatus.

Por otro lado, tenemos que calibrar bien nuestra comprensión del Tractatus para evitar otras interpretaciones equivocadas. El llamado «nuevo Wittgenstein», defendido por Diamond y Conant, entre otros, posee el mérito de mostrar la continuidad entre el Tractatus y las Investigaciones. Sin embargo, considerar la naturaleza de las elucidaciones tractarianas como simples absurdos es equivocado. Como vimos, ellas son contrasentidos y no absurdos.

Podemos concluir entonces que las proposiciones de la ciencia y los juicios cotidianos bien construidos presentan solo hechos contingentes del mundo. Los valores absolutos como la buena voluntad, la felicidad, etc., están fuera de esa esfera y, por lo tanto, son indecibles aunque no sean inexpresables. Por otro lado, los juicios morales cotidianos, que no pretenden decir nada pero que son claramente expresables, muestran lo que debe o no ser hecho y constituyen la segunda parte del Tractatus, la no escrita, pero la más importante. Por ejemplo, afirmar «Debes mantener las promesas» muestra lo que debe ser hecho, aunque no diga nada con

sentido. Por consiguiente, la moral está, para Wittgenstein, fuera del discurso cientificista. Esta tiene menos que ver con racionalizaciones que, por ejemplo, con sentimientos adecuados. Tenemos así el sentido ético del primer libro de Wittgenstein: muestra la irreductibilidad de la moral a la ciencia.

Finalmente, es necesario concluir que si existe algún tipo de escepticismo en el Tractatus, está relacionado con la Ética o, mejor, con las pretensiones filosóficas relativas a la moralidad. En relación con la Ética, se debe callar en el sentido no trivial. Sin embargo, eso no implica negar la moralidad común. En relación con la moralidad, no se puede callar. La conclusión a que se llega, entonces, es la siguiente: sobre aquello que no se puede decir se puede y, algunas veces se debe, hablar.

El debate actual entre cognitivistas y no-cognitivistas

Habiendo presentado una reconstrucción del sentido ético del Tractatus, voy a discutir en esta última parte el problema de saber si las observaciones sobre seguir reglas en las Investigaciones autorizan a pensar que Wittgenstein asumió una postura cognitivista o si, por el contrario, mantuvo el enfoque no-cognitivista del Tractatus. La hipótesis que será investigada es la de que Wittgenstein eventualmente rechazaría tanto la lectura cognitivista de McDowell como la no-cognitivista de Blackburn, pues ambas están basadas en presupuestos comunes que son equivocados. Antes de intentar probar esa hipótesis, voy a reconstruir con más detalle el debate entre los dos comentadores.

En el artículo «Non-Cognitivism and Rule-Following», John McDowell define el no-cognitivismo como la postura teórica que niega que las atribuciones de valor puedan ser concebidas como proposiciones cuya corrección o aceptabilidad consistiría en que sean descripciones verdaderas del mundo y, por lo tanto, que los valores sean propiedades de las cosas.[1] Tal enfoque debería, entonces, explicar lo que acontece cuando emitimos juicios de valor. Contra tal posición, él defiende una forma de realismo moral de acuerdo con el cual el modo como las cosas son exactamente es como ellas son en sí mismas, esto es, independientemente de cómo ellas nos aparecen y, así, los valores son análogos a las cualidades secundarias de las cosas, es decir, a pesar de no ser trazos genuinos del mundo natural, son, no obstante, experimentables como reales.[2] Por ejemplo, la percepción de cualquier color es una experiencia objetiva, pues podemos discriminar diversos objetos y clasificarlos según diferentes colores, aunque sepamos que los colores no sean propiedades primarias de esos objetos y, por consiguiente, necesitemos explicar su mera apariencia. En ese sentido, el realismo de McDowell no es ciertamente ingenuo, esto es, no sostiene que las cosas son como ellas simplemente se nos aparecen.

McDowell reconstruye la explicación no-cognitivista de los juicios de valor de la siguiente manera. Normalmente, los no-cognitivistas sostienen sus posiciones a partir de una dicotomía del tipo creencia/deseo influenciada por la filosofía de la mente y la psicología del siglo XVIII, esto es, conciben un mundo natural cognoscible tal como él es en sí mismo expresable en términos de creencias verdaderas y postulan reacciones no-cognitivas a él en términos de sentimientos, deseos, etc. Los no-cognitivistas, entonces, sostienen que las atribuciones de valor son reacciones subjetivas a ese mundo natural que es supuestamente neutro bajo el punto de vista axiológico.

Contra la posición no-cognitivista, McDowell procura mostrar que las atribuciones de valor son objetivas. Por ejemplo, en cualquier comunidad, la calificación de un agente como poseedor de una virtud, digamos el coraje, puede ser hecha de tal manera que todos nosotros concordemos sobre qué casos entran o no bajo ese concepto. Además de eso, podemos aplicar el concepto «coraje» más allá de esa comunidad particular, esto es, para nuevos casos de acciones admirables como actos del agente de superación de sus miedos y temores. Los no-cognitivistas, según McDowell, al negar que eso pueda ser hecho, sostienen que debe existir algo más; por ejemplo, una propiedad mundana que corresponda a un concepto valorativo. Para él, las observaciones de Wittgenstein sobre seguir reglas muestran exactamente que ese deseo extra de seguridad en la aplicación de un concepto es una mera ilusión (1981: 145).

McDowell sostiene, supuestamente apoyado en Wittgenstein, que aquello que cuenta como continuar haciendo la misma cosa (going on doing the same thing), en una práctica determinada, es fijado por reglas (por ejemplo, sume 2). Las reglas son como rieles, imagen que aparece en el parágrafo 218 de las Investigaciones, a través de los cuales una actividad correcta debe ser continuada, es decir, en el anterior ejemplo, alguien que sigue la serie contando 2, 4, 6, 8, etc., dada la orden, se espera un determinado comportamiento, el cual será correcto si fuera una respuesta adecuada a la regla. Esos rieles, según McDowell, están ahí de algún modo («out there», he aquí el supuesto realismo), independientemente de las respuestas y reacciones de alguien que está aprendiendo cualquier práctica, en este caso: la de sumar

números. Pues dominar una práctica es saber seguir las reglas correctamente. De ese modo, alguien manifiesta conocimiento de una regla si es capaz de continuar en el riel. Sin embargo, nada nos garantiza que no habrá errores (como el propio Wittgenstein alertó, después de llegar a 1000, alguien podría contar 1004, 1008, etc.), pues la convicción de que alguien puede hacer lo mismo en el futuro parece suspendida a cada instante y a cada paso, causando una especie de vértigo. Según McDowell, entretanto, concebir una regla como un mecanismo autosuficiente, que nos arrastra por el camino, es caer en un tipo de mito contra el cual Wittgenstein quiere alertarnos, esto es, como si fuera posible un punto de vista externo capaz de garantizar la relación del lenguaje con el mundo o de una regla con su aplicación a un caso particular. Pero la negación de la posibilidad de seguir reglas, esto es, algún tipo de escepticismo práctico, también está equivocada. El modo adecuado de concebir la objetividad de los juicios normativos y valorativos es por la vía intermedia, esto es, la conexión entre regla y acción no es causal, sino que es más bien una conexión normativa.[3] De esta manera, McDowell concluye: «los valores morales están en el mundo, y plantean exigencias a nuestra razón (moral values are there in the world, and make demands on our reason)» (1981: 156).

En su réplica a McDowell, Blackburn, en «Rule-Following and Moral Realism», comienza citando a Hume para expresar la idea de que hay un mundo natural sobre el cual nuestra mente proyecta deseos, actitudes, sentimientos, etc. El proyectivismo siempre sostuvo que la bondad, la belleza, etc., no son propiedades de las propias cosas, sino que están, por así decir, en el ojo de quien contempla el mundo. Otro ejemplo: el orden causal de los eventos es una proyección de nuestra confianza en que las cosas van a seguirse unas a otras de un determinado modo. En la ética, sostiene Blackburn, esa posición implica que los valores son proyecciones de las actitudes que tenemos ante del mundo, pero no hay garantía de una correspondencia objetiva, por ejemplo, con hechos.

El proyectivismo, por su parte, necesita también explicar lo que acontece cuando hablamos o pensamos como si el mundo contuviera los trazos que le atribuimos, esto es, como si las propias cosas fueran bellas o como si los valores fueran independientes de nosotros. En otras palabras, la tarea es explicar la apariencia del

conocimiento moral, de verdades morales, negando la realidad objetiva de los valores, pues no habría hechos morales correspondientes a los juicios morales. Aquí muchos sostienen que cometemos un error (recordemos la famosa teoría de Mackie, según la cual no hay valores objetivos –estos no forman parte del tejido factual del mundo– y el sentido moral común simplemente asume una metafísica equivocada al creer que existen), pero otros mantienen que lo que acontece es simplemente que adoptamos expresiones lingüísticas eficientes para ciertos modos necesarios de hablar. Siguiendo este último camino, Blackburn elabora una teoría sofisticada, el cuasirrealismo, para dar cuenta de la apariencia realista del discurso moral, esto es, que reconoce la objetividad de los juicios morales, hasta su posible verdad, pero aun así les niega cualquier correspondencia a hechos morales, es decir, les niega contrapartida ontológica evitando el realismo moral.[4]

En su respuesta a McDowell, Blackburn sostiene que el ataque al proyectivismo no puede hacerse a partir de las observaciones de Wittgenstein sobre seguir reglas. En otras palabras, la insistencia de McDowell de que un no-cognitivista debe asumir una propiedad auténtica correspondiente a la proyectada, un «tipo real» al cual, por ejemplo, todas las cosas buenas pertenecen, pues de lo contrario no podríamos explicar por qué las personas reaccionan como lo hacen delante del mundo natural, no es, de modo alguno, un deseo de seguridad prewittgensteiniano que se mostraría ilusorio a partir de las observaciones sobre seguir reglas (1981: 168). Blackburn admite que muchas de las explicaciones de cómo actuamos pueden depender de una búsqueda de elementos comunes al modo como reaccionamos delante del mundo. Aunque, para él, Wittgenstein no mostró que haya algo ilusorio en eso.[5]

Blackburn insiste, en la segunda parte de su ensayo, que nada en Wittgenstein, al menos nada apoyado en sus observaciones sobre seguir reglas, permite inferir que el cognitivista ético está en lo correcto en su defensa de la objetividad de los juicios morales. Según Blackburn, «todo el acento lo pone Wittgenstein en la naturaleza automática y compulsiva del seguir reglas» (1981: 170). Además, según Blackburn, Wittgenstein es alguien que sostiene algún tipo de relativismo basado en las diferentes formas de vida y, sin embargo, los juicios éticos, aun en los casos difíciles (hard cases)

donde hay desacuerdos aparentemente insuperables, deben presuponer algún tipo de consenso. La discusión de McDowell de los casos difíciles es, como él mismo admite, una extensión del pensamiento wittgensteiniano que no encuentra evidencias textuales. Sin embargo, la afirmación de Blackburn de que los argumentos contra el lenguaje privado muestran que «Wittgenstein consideró el consenso un fundamento necesario, tanto como quizás suficiente, para la noción de corrección» (1981: 173) y que, por lo tanto, la única lección que podemos sacar de sus enseñanzas es la de que es una ilusión creer que existe una respuesta correcta cuando grupos de organismos actúan diferentemente (ibíd.), merece un comentario más crítico. Volveré sobre este punto más adelante.

La segunda réplica de McDowell en «Wittgenstein and Rule-Following», a pesar de estar explícitamente concebida como una respuesta a Blackburn (1998: 221), representa antes una discusión con Crispin Wright sobre el enfoque contractual del significado que no será abordada aquí, por razones de espacio, a pesar de ser interesante para comprender el significado en términos normativos. En verdad, la única crítica dirigida a Blackburn (245, 253) consiste en intentar mostrar que los antirrealistas piensan que Wittgenstein apela a la publicidad como condición para superar una teoría del significado basada puramente en interpretaciones. En ese sentido, los antirrealistas estarían equivocados al concebir una comunidad lingüística como una mera colección de individuos haciéndose una idea externa los unos de los otros para tornar la comunicación posible. En verdad, según McDowell, compartir la pertenencia a una comunidad lingüística es condición para que los patrones de aplicación de las reglas puedan ser reconocidos y, por consiguiente, para que pueda establecerse la corrección en seguir reglas. Son exactamente esos patrones los que garantizarían la objetividad de las atribuciones valorativas.

Habiendo reconstruido las lecturas cognitivistas y nocognitivistas de las implicaciones de las observaciones de Wittgenstein sobre seguir reglas, me gustaría ahora presentar algunos argumentos para intentar mostrar que ambos, McDowell y Blackburn, están equivocados. Primeramente, es necesario decir que toda la discusión entre McDowell y Blackburn parece estar desenfocada. Si hay algún cambio fundamental de Wittgenstein con relación al no-

cognitivismo tractariano, contra la idea de que no hay proposiciones éticas, no puede hallarse solamente en las observaciones sobre seguir reglas. Las reglas, evidentemente, no son verdaderas ni falsas comparadas con el mundo, pero eso no concede una victoria fácil al no-cognitivista, ni muestra que haya una continuidad fundamental entre las dos principales obras de Wittgenstein.[6] Seguir reglas presupone poder comprenderlas y saber aplicarlas correctamente, pero eso tampoco hace del cognitivista el vencedor del debate.[7]

Si hay un camino más prometedor, pasa por el esclarecimiento de la gramática de la palabra saber, que significa algo próximo a «poder», «ser capaz de», y también «comprender», presentado en los parágrafos 150 y 151 de las Investigaciones, así como por la noción de juegos de lenguaje; es aquí donde encontramos indicios de un cambio significativo en relación con el Tractatus. Solamente en su obra tardía, Wittgenstein reconoce que el saber-cómo también es un tipo de conocimiento y no solo tener una creencia verdadera. Por ejemplo, si digo «Sé tocar el piano», eso implica que puedo ejecutar los movimientos que son constitutivos de esa práctica musical. En otras palabras, fui entrenado a través de ejemplos y ejercicios a desempeñar una actividad cuya práctica muestra si sé seguir las reglas que le son constitutivas. Ese conocimiento práctico es realmente lo que interesa a la ética, sea en la medida en que decimos que sabemos actuar de forma virtuosa, sea en la medida en que sabemos qué hacer para que efectivamente sigamos reglas morales. Por consiguiente, todo el eje referencial del debate necesita ser desplazado.

Wittgenstein rechazaría tanto la interpretación de McDowell como la de Blackburn, así como sus respectivas posiciones metafísicas, pues ambas están basadas en asunciones equivocadas. Esos presupuestos, realistas o cuasirrealistas, buscan alcanzar algún punto exterior al lenguaje moral, y es justamente una tarea del análisis filosófico, tal como es concebido en las Investigaciones, mostrar que el uso adecuado de los términos morales y de las oraciones morales no está comprometido con tales asunciones. En otras palabras, tanto McDowell como Blackburn cometen el mismo error al asociar juegos de lenguaje descriptivos (el primero comparando valores con cualidades secundarias de los objetos, y el

segundo partiendo de un supuesto mundo natural axiológicamente neutro para explicar nuestras proyecciones morales sobre él) para afirmar o negar la objetividad de otros juegos de lenguaje, a saber, los morales. En realidad, los juegos de lenguaje morales, como veremos, poseen sus propios patrones de corrección y objetividad. Por eso, no es necesario asociarlos a juegos de lenguaje descriptivos para comprenderlos en sus especificidades normativas. Esa asociación indebida es una fuente de problemas metafísicos, de errores y confusiones producto del entrecruzamiento de diferentes juegos de lenguaje.

Habiendo presentado algunas razones por las cuales Wittgenstein rechazaría tanto la interpretación de Mc-Dowell como la de Blackburn, me gustaría introducir de forma más detallada en el próximo capítulo la noción de juegos de lenguaje morales. Pretendo recolocar el problema de la naturaleza de las oraciones morales a partir de las Investigaciones sosteniendo la hipótesis de que Wittgenstein rechazaría buena parte del debate entre cognitivistas y no-cognitivistas. Tal debate es equivocado por otro motivo: las dos partes de la discusión no se limitan a describir el lenguaje moral, sino que procuran sistematizar sus posiciones intentando formular teorías, mientras que Wittgenstein posee un enfoque filosófico marcadamente antiteórico, es decir, no es partidario de ningún «ismo».[8] Lo que voy a hacer, por consiguiente, de forma más particular, es defender una razón más para apreciar los límites de las posturas cognitivistas y no-cognitivistas. Básicamente, voy a procurar elucidar la noción de juegos de lenguaje, aplicándola a la moral, y mostrar que su multiplicidad (juegos de lenguaje morales normativos, valorativos, etc.) requiere una comprensión más amplia de la supuesta verdad o falsedad de las oraciones morales. En otras palabras, algunos juicios morales podrían ser verdaderos en un sentido hasta correspondencial, otros en un sentido coherencial, otros en un sentido pragmático y, todavía, en otros ni cabe la cuestión de su verdad o falsedad, pero ello no compromete su objetividad. Por eso, Wittgenstein no es relativista.

Para probar este punto, voy a partir de lo que puede ser considerado un pilar de la base antiteórica del pensamiento wittgensteiniano. Preguntado sobre lo que pensaba de la clasificación de Broad de las diferentes concepciones de la verdad

divididas en teorías de la correspondencia, de la coherencia y pragmática, Wittgenstein respondió que en la filosofía no debemos escoger entre diferentes teorías de la verdad, sino limitarnos a describir cómo usamos la palabra verdad. En sus propias palabras: «Podemos decir que la palabra "verdad" posee al menos tres significados, pero es erróneo asumir que cualquiera de estas teorías puede presentar la gramática completa de cómo nosotros usamos la palabra, o esforzarse en hacer que quepan en una única teoría casos que no parecen concordar con ella».[9] Esta es una concepción deflacionista de la verdad importante para la ética. Me gustaría intentar, en el próximo capítulo, desarrollar este insight de Wittgenstein, es decir, aplicarlo a los diferentes juegos de lenguaje morales y mostrar que el debate entre cognitivistas y no-cognitivistas se realiza a partir de presuposiciones comunes que pueden ser negadas.

1 Ejemplos claros de posiciones no-cognitivistas son las de los emotivistas Stevenson y Ayer y, con algunas calificaciones, de Mackie, Hare y del propio Blackburn.

2 En «Secondary Qualities and Values», además de criticar la tesis de Mackie de que no hay valores objetivos, McDowell diferencia entre dos sentidos de «objetivo»: uno de los cuales implica que podemos decir que algo es objetivo cuando «puede ser experimentado en oposición a una mera ficción de un estado subjetivo que procura ser una experiencia de él» (McDowell, 1997b, 203).

3 Sobre el rechazo tanto del platonismo de las reglas como del escepticismo de las reglas en cuanto que un esclarecimiento de la conexión normativa entre reglas y acciones véase Dall'Agnol, 2011.

4 Para una profundización de la posición de Blackburn, véanse sus

libros Spreading the Word y Essays in Quasi-realism (cf. Bibliografía).

5 Blackburn parece estar en lo cierto en este punto contra McDowell, quien aparenta presuponer que ese elemento común sería una propiedad de tipo platónico, pero de hecho un no-cognitivista no necesita estar comprometido con ese presupuesto. En realidad, Wittgenstein argumentó contra el esencialismo usando la conocida noción de aires de familia que mostraría que, por ejemplo, dados los múltiples usos de «bueno», no hay una propiedad única correspondiente.

6 Alguien podría pensar que, además de no ser las reglas verdaderas o falsas, tendríamos otras evidencias en diversos parágrafos de las Investigaciones para sostener una posición no-cognitivista: i) no hay un único modo de seguir una regla (201); ii) lo que establece una regla es su interpretación y, así, hay varias reglas (198); iii) hay múltiples formas de vida, cada cual con sus propias reglas (325); iv) somos entrenados y, de ese modo, seguimos las reglas ciegamente (219); vi) seguir reglas es parte de nuestra historia natural tanto como comer, hablar, etc. (25). Sin embargo, una conclusión definitiva en este sentido sería apresurada.

7 Hay, también, motivos para pensar que en los diversos parágrafos de las Investigaciones se defiende el cognitivismo: i) seguir una regla es una práctica, por lo tanto, depende de algo objetivo tal como una costumbre, una institución (199; 325); ii) el sistema de referencias para comprender un lenguaje o una regla es el comportamiento común de la humanidad (206); iii) un acuerdo público es condición para la comunicabilidad de un lenguaje (242); iv) una regla establece un patrón normativo de corrección de tal modo que sabemos aplicar la misma regla en diferentes casos (215); v) hay un modo de comprender una regla que no es meramente una interpretación de ella (198, 201, 213). Sin embargo, esas no son evidencias suficientes para establecer el cognitivismo ético.

8 Wittgenstein siempre recusó un enfoque teórico en la ética: «Lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pretendiera explicar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor» (cf. Wittgenstein und der WeineKreis: 117.)

9 Apud Monk: 322. Para una discusión de las diferentes teorías de la verdad, véase: Haack, 1978. Sobre ese tema, Blackburn muestra claramente su posición: «Tipos particulares de juicios, como los juicios morales y estéticos, fácilmente puede verse que no son susceptibles de verdad en el mismo sentido que las creencias más cotidianas: ellos no son “objetivos”, no son reflejos de la “realidad”» (1984: 9). Es por asumir una teoría exclusivamente correspondencial de la verdad por lo que Blackburn recusa la idea de que los juicios de valor puedan ser portadores de verdad o falsedad.

2

EL SENTIDO ÉTICO DE LAS INVESTIGACIONES: LA FORMA DE VIDA HUMANA Y SUS JUEGOS DE LENGUAJE MORAL

La demarcación entre el lenguaje significativo y el nosignificativo hecha por el Tractatus y reconstruida en el capítulo precedente es de hecho artificial, esto es, está basada en una reducción del sentido, del significado de una proposición, a su valor de verdad. Sin entrar aquí en detalles sobre la fase de transición de Wittgenstein desde el Tractatus a las Investigaciones, basta decir que la distinción entre lo significativo y el sinsentido en esa última obra es hecha a partir del lenguaje natural de nuestra forma de vida humana (Lebensform), y no a partir de una notación lógica idealizada. En ese sentido, la noción de juego de lenguaje (Sprachspiel) será, como veremos, fundamental para comprender nuestro lenguaje moral, y será aquí usada para establecer el sentido ético de las Investigaciones filosóficas.

Cabe resaltar, sin embargo, que entre los dos libros hay rupturas, y también continuidades. Con relación a la tarea de la filosofía, no hay mudanzas significativas. En el Tractatus, esta tenía, como vimos, una tarea crítica. En las Investigaciones, no es diferente. Wittgenstein escribió: «Nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los fenómenos, sino, como pudiera decirse, a las "posibilidades" de los fenómenos» (§ 90). La investigación, que en el Tractatus era lógico-filosófica, continúa ahora bajo el nombre de «gramática filosófica»: pretende establecer las reglas de uso de las palabras y de las oraciones. Así, podemos apuntar claramente malos usos que llevan a absurdos, a sinsentidos o a expresiones metafísicas como, por ejemplo, preguntar por la esencia del ser, del

conocimiento, del yo, etc. (§ 116). En el fondo, el método empleado por Wittgenstein en las dos obras es el mismo, a saber, el análisis debe exhibir la forma lógica real, la gramática profunda de nuestro lenguaje, y permitir la distinción entre sentido y sinsentido (§ 90).

Nuevamente, aquí, podemos percibir que la filosofía ejerce un papel de crítica y autocrítica. Como los problemas surgen por falta de comprensión de la lógica-gramatica de nuestro lenguaje, es tarea analítico-crítica presentar las condiciones de uso adecuado de los términos, de las oraciones, etc., y, así, mostrar dónde los pseudoproblemas metafísicos surgen. «El filósofo trata una pregunta como una enfermedad» (§ 255). Es claro que aquí estamos hablando de enfermedades intelectuales, por ejemplo, de la confusión conceptual, y no de enfermedades psicológicas. Quiere decirse: son los problemas metafísicos los que nos afligen y, por eso, deben desaparecer para que vivamos bien. He aquí, entonces, una primera indicación de cómo el sentido ético del Tractatus continúa en las últimas obras de Wittgenstein.

En las Investigaciones, el aparato conceptual para realizar esa tarea filosófica es básicamente el de los juegos de lenguaje. Con esa analogía entre lenguaje y juegos, Wittgenstein quiere mostrar que hablar un lenguaje es parte de una actividad. Tal vez podríamos resumir la idea central de las Investigaciones en esta frase: en el principio era la acción; el lenguaje es solo uno de sus desdoblamientos. En otras palabras, el lenguaje es una actividad humana enraizada en diferentes prácticas institucionalizadas. Claramente, en relación con el Tractatus, tenemos una ampliación del sentido: no será más solo un juego de lenguaje, el figurativo, el que poseerá significado. Tenemos, entonces, diferentes tipos de oraciones, reconocibles en los diversos juegos de lenguaje que son normalizados por reglas ancladas en las prácticas e instituciones humanas.

Esos juegos de lenguaje son ejemplificados por Wittgenstein en el § 23 de las Investigaciones: dar y cumplir órdenes; dibujar un objeto; describir un hecho; prever un acontecimiento; contar chistes; representar teatralmente; agradecer; rezar, etc. Como podemos ver, la moral, la ciencia, el arte, la religión, se expresan diferentemente. Cada juego de lenguaje posee sus reglas propias y es en su interior

donde las palabras y las frases adquieren su sentido y el valor de verdad. Se supera, así, el estrecho lenguaje de la referencialidad de objetos y del significado proposicional como el único que poseía sentido.

La plasticidad que el lenguaje adquiere a partir de las Investigaciones no permite, sin embargo, pensar que vale cualquier cosa. Al contrario, los absurdos, las afirmaciones metafísicas continúan en entredicho. Si preguntamos cómo surgen, las explicaciones pueden ser las más diversas. Al contrario del Tractatus, que solamente podía mostrar que estas nacen cuando las condiciones de posibilidad del decir son incumplidas (y que pueden ser descartadas cuando mostramos que un metafísico no dio significado a los términos que emplea), en las Investigaciones estas nacen, por ejemplo, del entrecruzamiento de un juego de lenguaje con otro. Cuando desplazamos una palabra de su hábitat natural a otro juego de lenguaje, corremos el riesgo de producir confusiones conceptuales, es decir, pseudoproblemas. De ahí no se sigue, sin embargo, el relativismo, ni conceptual ni ético. Para mostrar este punto, voy a explicitar la noción de forma de vida (Lebensform).

Algunas observaciones filosóficas sobre la forma de vida humana

Hay muchos malentendidos y también múltiples interpretaciones divergentes de las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein. No es mi objetivo, aquí, apuntar todos esos problemas, pero me gustaría discutir algunas cuestiones relacionadas con la interpretación del concepto «forma de vida» (Lebensform) y extraer algunas implicaciones éticas del pensamiento wittgensteiniano procurando alejar ciertos malentendidos. Generalmente, tal noción es usada para sustentar algún tipo de relativismo moral. Uno de los objetivos centrales del presente trabajo es mostrar que esa lectura está errada.

Primeramente, voy a atenerme al concepto «forma de vida» mostrando que Wittgenstein, a pesar de usar la expresión también en el plural, no está preocupado, desde su perspectiva filosófica, sino con la forma de vida humana. Además de eso, voy a procurar mostrar que nuestra forma de vida está moralmente constituida, recusando así el escepticismo moral. Posteriormente, voy a argumentar que ese concepto no nos autoriza a pensar relativamente, esto es, como si Wittgenstein estuviera interesado en legitimar el multiculturalismo y, por consiguiente, que asociar esa noción a una pluralidad de estilos de vida u otras diferencias cualesquiera que se pueden caracterizar socioculturalmente está errado.

Iniciemos, pues, presentando los problemas hermenéuticos relacionados con el concepto «forma de vida». Como sostiene Hans Glock, en el artículo «Forma de Vida» de su Diccionario Wittgenstein, hay dos lecturas predominantes de ese concepto. Por un lado,

en una lectura transcendental, las nociones de juego de lenguaje y de forma de vida asumen el lugar de precondiciones (casi) transcendentales de la representación simbólica del Tractatus. Por

lo tanto, aún cuando nuestras prácticas comunitarias sean una precondición para nuestros juegos de lenguaje, esto no equivale a una justificación (deducción transcendental) de esas prácticas (aunque el hecho de que el lenguaje supone el contexto de una práctica pueda revelar que ciertas dudas escépticas son absurdas) (op. cit.: 174-175).

Por otro lado, «la interpretación opuesta es naturalista. Se sostiene a menudo que nuestra forma de vida forma parte de la naturaleza biológica humana inflexible, que determina rígidamente la forma como actuamos y reaccionamos» (ibíd.). Esa segunda interpretación puede llevar al relativismo y también al escepticismo ético. El propio Glock sostiene la lectura naturalista afirmando: «una forma de vida es una formación cultural o social, la totalidad de las actividades comunitarias en que están inmersos nuestros juegos de lenguaje» (175). Como existirían, supuestamente, varias formas de vida, la moral sería relativa a cada formación social, esto es, a cada comunidad particular. La cuestión central, entonces, es esta: ¿cuál de esas lecturas es la correcta? En otras palabras, ¿habría sido Wittgenstein un relativista? ¿Qué tipo de relativismo eventualmente sostendría: cultural o metaético?

Para responder a esta pregunta, voy a procurar mostrar que el concepto forma de vida debe ser tomado en el contexto de una investigación que Wittgenstein caracteriza como «gramatical» y que, por consiguiente, no es ni transcendental en el sentido fuerte de Kant, ni solo natural o empírica.[1] Voy a argumentar, pues, que el uso relevante de ese concepto remite, por ejemplo, a un problema de término de un proceso de justificación que, para no caer en un regreso infinito, toma como dado aquello que es constitutivo de la forma de vida humana, por ejemplo, que hablar una lengua es una actividad y que esta está compuesta por múltiples juegos de lenguaje.

Para mostrar este punto, voy a apuntar las ocurrencias del concepto en la obra del pensador austriaco. Wittgenstein emplea, en las Investigaciones filosóficas, la expresión «forma de vida» tanto en el singular Lebensform (por ejemplo, «UndeineSprachevorstellenheisst, sicheineLebenformvorstellen» (§ 19), como en el plural,

Lebensformen (por ejemplo, «Das Hinzunehmende, Gegebene – könntemansagen– seien Lebensformen» (Parte II, xi). Hay, en la literatura secundaria, una gran discusión sobre si el uso de formas de vida, en el plural (que aparece en esa obra solamente una vez), autoriza una lectura relativista del pensamiento de Wittgenstein o si debemos prestar atención solo al uso singular, que es mucho más frecuente (IF § 23, § 241, Parte II, i, etc.). El hecho es que Wittgenstein usa la expresión tanto en el singular como en el plural, y el supuesto no relativismo, si se muestra la lectura más adecuada, precisa ser defendido sobre bases más sólidas.

¿Cuáles son los argumentos contrarios al relativismo que la lectura transcendental utiliza? En el artículo «Naturalism and Transcendentality: the Case of "Form of Life"», Garver, apoyándose en la lectura conocida como «semántica transcendental» hecha a partir de Hintikka, sostiene que Wittgenstein, a pesar de no ser estrictamente kantiano, es uno de los más importantes representantes de la filosofía crítica, entendida esta como una investigación de los criterios del significado, a partir de la cual podemos rechazar disputas metafísicas. Realmente, la filosofía es, como vimos, definida en el Tractatus como «crítica del lenguaje» y en las Investigaciones, caracterizada como investigación gramatical, esto es, como descripción no empírica de las reglas de uso de las palabras, oraciones, etc., separando el empleo correcto, por ejemplo, cotidiano, de los usos inadecuados, metafísicos (cf. § 90).[2] Esto implicaría que Wittgenstein toma como dado que nosotros, seres humanos, tenemos una forma de vida diferente de otras como, por ejemplo, de la felina, de la canina, etc., por poseer un lenguaje más complejo; y que, a pesar de ser esta parte de nuestra historia natural, ella es la base de la reflexión transcendental, o mejor, gramatical, que ciertamente no es empírica, y que caracteriza el dominio de la investigación filosófica.

Según Garver, no habría una oposición dicotómica entre transcendental y natural. En sus propios términos: «estoy proponiendo que Wittgenstein reconoció como elementos transcendentales rasgos del mundo natural. Lo que es transcendido no es la naturaleza, sino la ciencia. Es decir, el conocimiento empírico, la prueba empírica, la justificación empírica» (op. cit.: 44). Garver insiste en la idea de que la categoría conocimiento no se

aplica a ciertos contextos, y que la experiencia transciende el conocimiento empírico. Hay, por ejemplo, hechos de la historia natural que no son hechos de la ciencia natural ni de la historia como ciencia, y que son relevantes para la filosofía. En ese sentido, representan verdades que son asumidas como siendo a priori sin, por ello, ser necesarias, pero tampoco son analíticas o meramente empíricas. Según Garver, la gramática y las formas de vida estarían entre tales tipos de verdad que aparecen como sintéticas a priori.[3] Tales verdades presentan tres características básicas: (i) están más allá de toda justificación o no-justificación; (ii) no requieren ni admiten explicaciones; (iii) son inmunes a los descubrimientos científicos. Tales verdades aparecen en nuestro lenguaje como primitivas, esto es, no deben ser cuestionadas o definidas, y proporcionan el esquema conceptual para investigaciones empíricas subsecuentes. Garver cita el parágrafo 343 del libro On Certainty para sostener que tales proposiciones son bisagras: si queremos que la puerta se mueva, las bisagras deben permanecer inmóviles. «Que las bisagras permanezcan inmóviles es un requisito transcendental. Las formas de vida son igualmente un requisito transcendental, aunque sean ubicables en el mundo natural» (Garver, 1994: 62). Partir de la forma de vida humana, que es constituida, kantianamente hablando, por la sensibilidad y por la racionalidad, es para Wittgenstein una condición para la comprensión de nuestro lenguaje.

Esta lectura, sin embargo, no es aceptada por varios comentadores. Por ejemplo, Rudolf Haller (1990: 133-139), al analizar el artículo de Garver, insiste en un abordaje naturalista de las formas de vida como expresiones socioculturales. Según Haller, Wittgenstein usa ejemplos que envuelven grupos, tribus y sociedades, que se comportan diferentemente de la manera como lo hacemos, y que mantienen costumbres, prácticas y distinciones que no nos son familiares. Haller, entonces, concluye: «yo quise solo llamar la atención sobre una inclinación empírica en la perspectiva de ese gran filósofo, una inclinación que es frecuentemente subestimada» (ídem, 139, itálicos acrecentados). El problema de ese tipo de interpretación es que contradice la perspectiva filosófica, que era claramente no empírica, del trabajo de Wittgenstein. Basta leer el parágrafo 90 de las Investigaciones: nuestra investigación, escribe, no se dirige a los fenómenos, sino a las «posibilidades de los

fenómenos». ¿Qué pueden indicar esas comillas sino una referencia directa a la concepción kantiana de filosofía? Claramente, Wittgenstein desarrolla aquí una filosofía crítica. Lo que falta aclarar, entonces, es la naturaleza de los ejemplos que de hecho Wittgenstein da sobre los juegos de lenguaje en supuestas tribus, o ciertos desarrollos históricos que hoy llamaríamos «virtuales», esto es, que no fueron los que efectivamente sucedieron, pero podrían haber ocurrido. Volveré a este punto más adelante.

¿Cómo, entonces, establecer con alguna precisión el estatus y la función que el concepto de forma de vida ocupa en el pensamiento de Wittgenstein? Parece claro, si comparamos las diversas citas presentadas anteriormente, que la primera observación que hacer es que el concepto de forma de vida es un concepto cuasi biológico (después explicaré por qué no es puramente biológico), esto es, corresponde grosso modo al concepto de especie, y en este caso a la especie humana. En los diversos pasajes citados, Wittgenstein contrapone los seres humanos a, por ejemplo, perros, como casos de formas de vida, apuntando semejanzas y diferencias. Un perro en la puerta de una casa puede aguardar a su dueño, pero ¿tendrá él esperanza? En otros lugares de las Investigaciones, Wittgenstein cita loros (§ 344 y 346), también contrastándolos con humanos y, como es bien conocido, dice que si un león hablara, nosotros no lo entenderíamos (II, xi). Por consiguiente, con el uso en el plural del concepto en cuestión, Wittgenstein parece simplemente hacer la constatación de la pluralidad de formas de vida, de la «historia natural», contrapunto, en cada caso, de la forma de vida humana. Como queda claro en el parágrafo 241: verdadero o falso es aquello que los hombres dicen. Nuestra forma de vida representa correctamente o no los hechos. Podemos, también, sostener que es posible imaginar «formas de vida» diversas, por ejemplo, marcianos, y el propio Wittgenstein frecuentemente procedía así, imaginando lenguajes diferentes. Esto nos ayuda, eventualmente, a entender mejor aquello que es constitutivo de nuestra forma de vida humana, es decir, que somos seres que usan un determinado lenguaje.

Una cuestión relevante es la de qué relaciones podemos establecer entre la forma de vida humana y las otras. He aquí dos puntos que deben ser destacados. Primero, Wittgenstein, contrariamente a lo que es generalmente sostenido, parece reconocer que los animales

no-humanos pueden tener alguna forma primitiva de lenguaje.[4] En el parágrafo 25 de las Investigaciones, escribe: «Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: "no piensan y por eso no hablan". Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje –si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje–. Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar». Como podemos percibir, Wittgenstein admite que los animales pueden tener formas primitivas de lenguaje, digamos, un lenguaje agustiniano centrado en nombres con referencias a objetos, pero sin clasificaciones por tipos.

El segundo punto es el siguiente: partiendo de la constatación de que los animales humanos y no-humanos no comparten la misma forma de vida y, por consiguiente, no existe la posibilidad de uso del mismo lenguaje, entonces tampoco existe comunicación posible entre formas de vida. Trivialmente, es posible enseñar ciertas señales del lenguaje humano a animales no-humanos, pero eso significa antropomorfizar el proceso comunicativo. También les es posible a los humanos imitar sonidos de animales no-humanos y establecer comunicaciones rudimentarias con ellos. Pero lo que está siendo dicho aquí es algo más profundo: solamente hay comunicación, en el sentido estricto, cuando compartimos la misma forma de vida. Si los animales no sonríen, entonces aunque un loro emita el sonido de la palabra «sonrisa» jamás comprenderá lo que ella significa, carente de los sentimientos y emociones que le están asociados. Es por eso que si un león hablase, nosotros no lo entenderíamos, pues no participamos de la forma de vida leonina. Si este punto no estuviera claro todavía, imaginemos a un león hablando. Supongamos, por ejemplo, que un león dijera: «¡Oh, no, cielos! Son las tres de la tarde y ya llego media hora tarde a una cita», pero continuara parado, sin moverse, sin afanarse por hacer lo que debería en esas circunstancias (salir corriendo). Parece razonable suponer que nosotros no lo comprenderíamos, pues el significado de tales palabras está íntimamente ligado a ciertas prácticas humanas, por ejemplo, salir apresuradamente para cumplir el compromiso. Es decir, nuestro lenguaje está íntimamente conectado con ciertas actividades que no son compartidas con otras formas de vida. Por eso, el mero hecho de que un loro o un león, eventualmente, profieran algunas palabras no es suficiente para que

nosotros podamos comprenderlos, para que exista comunicación.

Las implicaciones éticas de este pensamiento necesitan ser analizadas mejor. Lejos de sostener alguna forma de antropocentrismo moral radical, basado en la supuesta superioridad humana por el hecho de que tenemos un lenguaje más sofisticado, precisamos repensar las relaciones que tenemos con los animales no-humanos. Por ejemplo, Cora Diamond es una de las pocas filósofas que reflexionó, desde una perspectiva wittgensteiniana, sobre cuestiones como la experimentación con animales y el vegetarianismo (1995, especialmente los capítulos 12, «Eating Meat and Eating People», y 14, «Experimenting on Animals»).[5] Ella critica la perspectiva de Regan y de Singer, que centran sus argumentos en los supuestos derechos de los animales o en algún principio abstracto de igualdad. Según Diamond, ninguno de ellos ofrece una razón válida para que no comamos animales. Por ejemplo, por los argumentos presentados, según Diamond, no habría nada de errado en comer animales que acaban de morir víctimas de un rayo. Por consiguiente, falta claridad y profundidad en las posiciones de Singer y Regan. Para ella, solamente percibiremos lo que hay de moralmente errado, por ejemplo, en comer animales, cuando percibamos lo que hay de errado en que comamos seres humanos como fellow creatures (como congéneres). Sin embargo, reconstruir ese debate en todos sus detalles está más allá de los objetivos del presente trabajo.

Cuando afirmé previamente que forma de vida es un concepto cuasibiológico, con ello quise dejar claro que no es una noción meramente empírica o científica. Por eso, hay una observación que debe ser hecha sobre la función que ese concepto ocupa en la investigación filosófica de Wittgenstein. Obviamente, no se trata de una mera constatación empírica de que hay una pluralidad de formas de vida. La afirmación de que lo que es dado son las formas de vida dice algo más, a saber, que un proceso de justificación tiene que llegar necesariamente a un fin, exactamente ahí: en la forma de vida humana. En ese sentido, es interesante observar lo que Wittgenstein escribe:

En lugar de lo no-analizable, de lo específico, de lo indefinible: el

hecho de que actuamos de esta o de aquella manera; por ejemplo, castigamos ciertas acciones, determinamos los estados de cosas de esta o de aquella forma, damos órdenes, relatamos, describimos colores, nos interesamos por los sentimientos ajenos. Lo que debe necesariamente ser aceptado, lo que es dado –se podría decir– son hechos de la vida//formas de vida (RPPI: § 630).[6]

Además de la conexión entre forma de vida y juegos de lenguaje, lo que queda claro aquí es la función que el concepto desempeña en la investigación de Wittgenstein: forma de vida es un concepto primitivo (esto es, no derivado). No se trata, por lo tanto, de un concepto meramente biológico o antropológico. Por consiguiente, si toda cadena de razones tiene que terminar, lo que debe ser aceptado sin justificación posterior, y exactamente son los hechos de la forma de vida humana. Para nosotros, ellos son necesarios.

Voy a intentar dejar este punto más claro. ¿En qué sentido la forma de vida humana necesita ser tomada como dada y qué relación tiene eso con un proceso de justificación? Preguntemos, por ejemplo, bajo qué condiciones un nombre tiene referencia, por ejemplo, «Sócrates». Si él aparece en el siguiente contexto proposicional «Sócrates fue el maestro de Platón», sabemos que se trata del antiguo filósofo griego y no del nombre de un exjugador de fútbol brasileño. Ahora bien, esa proposición necesita también aparecer en un contexto específico, en un juego de lenguaje, para que tenga su sentido suficientemente determinado. Por ejemplo, si estamos enumerando a los eventuales maestros de Platón, la frase dicha con énfasis «Sócrates fue el maestro de Platón» significa algo diferente de la misma oración pronunciada en un juego de lenguaje meramente descriptivo de algunos maestros de Platón, en otra práctica. Pues bien, si preguntamos por el sentido de esas prácticas en las cuales los juegos de lenguaje adquieren significado, podríamos decir que estas son constitutivas de nuestra condición, que es así como somos, que esa es nuestra forma de vida. Eso tiene que ser tomado como dado. No cabe un cuestionamiento posterior, bajo pena de ininteligibilidad o de mero juego de palabras infantil. Por lo tanto, la forma de vida humana tiene que ser asumida como un dato final en un proceso de justificación, y el principio fregeano

del contexto como una condición de posibilidad de la significación.

Por esa razón, si hay dos interpretaciones del concepto forma de vida, como muy bien afirma Glock, la naturalista y la transcendental, parece claro que ambas son parcialmente ciertas, pero también parcialmente erróneas: nuestra forma de vida tiene que ser tomada como algo dado primitivamente. Eso que es dado es no-natural, pero también no-transcendental. Nuestra naturaleza humana es dada primitivamente y proporciona la base apriorística, conceptual, para las investigaciones empíricas. Pero también es un hecho contingente que tengamos la naturaleza que tenemos. Ahora bien, dado que la tenemos, sus elementos constitutivos son más que meros hechos para nuestras investigaciones.

Vamos a ver este punto a partir de una perspectiva más filosófica. Imaginemos una discusión entre un idealista y un realista. El primero sostiene que solamente las ideas son reales, que los objetos físicos son solamente apariencias. El segundo replica manteniendo que solamente los objetos físicos son reales, y que son independientes de como los vemos, de nuestras ideas. ¿Cómo podría un realista demostrar la realidad independientemente de la manera como nuestra forma de vida?, ¿cómo podría tener dos accesos a ella: a partir de nuestra constitución, de nuestra forma de vida, e independientemente de ella? Por otro lado, ¿cómo podrá el idealista negar que el modo como nos representamos las cosas a partir de nuestra forma de vida es una descripción adecuada de como ellas realmente son? Al intentar salir de nuestra condición, de nuestra forma de vida, tanto el idealista como el realista cometen errores metafísicos. Por lo tanto, la forma de vida humana tiene que ser tomada como dada necesariamente. De la misma manera, el relativismo presupone una metafísica que sería rechazada por Wittgenstein.

Alguien podría objetar, a esta altura, que Wittgenstein efectivamente hace observaciones antropológicas en el sentido de una ciencia empírica, esto es, que adopta «el punto de vista etnológico».[7] Sin embargo, dos advertencias necesitan ser hechas sobre esta cuestión. Primera, que las diferentes observaciones, por ejemplo, sobre tribus o visitas a países extranjeros, no son constataciones antropológicas, sino construcciones de juegos de

lenguaje ficticios, es decir, son expedientes metodológicos conocidos como Gedankenexperiment (y los experimentos mentales son investigaciones conceptuales) u objetos de análisis (IF §130). En segundo lugar, como Bernard Williams correctamente vio (1981), Wittgenstein pasó de un solipsismo transcendental del Tractatus a un idealismo transcendental «del nosotros» en las Investigaciones. Por lo tanto, si esas dos observaciones son correctas, entonces debemos rechazar las lecturas relativistas de su pensamiento. Quiero decir, Wittgenstein no hace antropología empírica sino, como tal vez pudiéramos decir, Antropología Filosófica a través de su concepto de formas de vida.

Ahora podemos entender perfectamente que la forma de vida humana está constituida, por su propia naturaleza, moralmente. Para reconocer ese rasgo de nuestra forma de vida, basta que notemos que somos seres eminentemente volitivos y, además, que nuestro discurso moral está intrínsecamente conectado con nuestro comportamiento. Por eso, no reconoceríamos como morales a seres que simplemente emitieran palabras con contenido moral, por ejemplo: «X es bueno» o «se debe hacer X» y no exhibieran el respectivo comportamiento de procurar X. Wittgenstein es, metaéticamente hablando, un internalista. A modo de ilustración: supongamos que yo enseñase a un loro a decir «No se debe mentir». Si nada en su comportamiento es contrario o favorable a ese «juicio moral» que él podría eventualmente emitir, entonces no podemos, por el simple hecho de que él pronunciara tales palabras, decir que los loros son seres morales (o inmorales). Los animales no-humanos no mienten, no incumplen las promesas, pues esas costumbres son humanas.[8] Por no compartir la misma forma de vida, difícilmente podríamos decir que un loro es capaz de involucrarse en un discurso moral del mismo modo que no podemos decir que un cachorro de perro comprende una música porque menea el rabo al oírla. Por lo tanto, los humanos son seres eminentemente morales, son seres volitivos el cumplimiento de cuya voluntad es bueno o malo, y que en vista de ello prescriben comportamientos como obligatorios, prohibidos o permisibles. La conclusión que se sigue es que Wittgenstein ciertamente rechaza el escepticismo ético.

Voy, ahora, a discutir otras posibles implicaciones éticas del concepto forma de vida. Más específicamente, voy a analizar

algunos argumentos para sostener que Wittgenstein se tornó un relativista o un particularista. A fin de obtener una mayor claridad, empezaré por presentar una definición de relativismo. Es necesario diferenciar el relativismo descriptivo y el relativismo ético:

•el descriptivo puede ser solo la constatación empírica de la diversidad cultural, religiosa, etc., por ejemplo que algunos pueblos entierran a los muertos y otros los queman;

•y el ético sostendría que dos juicios morales antagónicos son igualmente verdaderos.

El relativismo puede ser entendido como la posición que sostiene que los desacuerdos muestran que la verdad de los juicios morales o su justificación no es absoluta, sino relativa a diferentes grupos sociales. Frecuentemente se cita en la discusión de las posiciones de Wittgenstein, la frase del comandante nazi Herman Goering, condenado a muerte por el tribunal de Nüremberg, como un ejemplo de extremo relativismo ético: «Rechtist, wasunsgeffält» («Lo correcto es aquello que nos agrada»). Wittgenstein habría comentado a Rhees que «aun eso es una especie de ética. Ayuda a silenciar objeciones a cierta actitud. Y debe ser considerado conjuntamente con otros juicios y discusiones éticas en el estudio antropológico de las discusiones éticas que pudiéramos tener que llevar a cabo». La cuestión es: ¿Wittgenstein está de acuerdo con la definición de «correcto» presentada por el jefe nazi? Obviamente no. Él dice solo que tenemos que considerar esa definición junto con otras, pero no hay ninguna señal de asentimiento expreso. Al contrario, si consideramos lo que se dice en las Investigaciones filosóficas, esa definición de «correcto» claramente debe ser rechazada. Como Wittgenstein escribió, «Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto solo quiere decir que aquí no puede hablarse de “correcto”» (§ 258). Por eso, podemos buscar en las propias Investigaciones filosóficas elementos para rechazar la interpretación relativista. Es evidente, pues, que Wittgenstein no subscribe la posición ética defendida por

el jerarca nazi.

Por lo que sabemos de Ludwig Wittgenstein como individuo, como persona, en términos éticos, podría calificársele de un rigorista moral al estilo kantiano. La biografía de Monk muestra que él se tomaba absolutamente en serio el imperativo categórico: «por encima de todo, sea honesto consigo mismo», lo que interpretó en términos de un deber absoluto de desarrollar su genialidad. Wittgenstein como persona no era relativista.

¿Cómo, entonces, alguien puede atribuir a Wittgenstein un relativismo moral? Tal vez uno de los motivos sea la multiplicidad de los juegos de lenguaje, emparentado con el relativismo conceptual. Pero aquí tenemos que tener cuidado, pues nuestros juegos de lenguaje pueden estar anclados en algo bastante objetivo. Como Wittgenstein escribió en el parágrafo 206: «El modo de actuar humano común (die gemeinsamemenschlicheHandlungsweise) es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño». Claramente, hay un patrón común a todos los seres humanos: todos compartimos la misma forma de vida. Por ejemplo, todos sonreímos y la multiplicidad de lenguas en la cual expresamos eso, ya sea «sonreír» o «to smile», etc., está anclada en esa práctica. Un ejemplo ético mencionado anteriormente: todos los grupos sociales humanos castigan el asesinato de personas inocentes. Esto es universalmente considerado inmoral.

En el parágrafo siguiente de las Investigaciones hay otra aclaración importante sobre el supuesto relativismo conceptual. Wittgenstein nos pide que imaginemos (atención, es un experimento de pensamiento y, por consiguiente, una investigación conceptual, gramatical) a un determinado pueblo que expresa ciertos sonidos aparentemente articulados, pero cuyos individuos no muestran coherencia alguna en el comportamiento. No hay, en fin, una conexión regular entre lo que ellos dicen y lo que hacen. Wittgenstein pregunta: ¿podríamos decir que ese pueblo tiene un lenguaje? Claramente, la respuesta es «no»: no hay regularidad suficiente para llamar a eso un «lenguaje» (cf. IF § 207). Podemos sacar varias conclusiones aquí. Primero, realmente no se trata de una observación antropológica, o social, o de cualquier otra naturaleza empírica. Se trata, sí, de una investigación gramatical

para determinar las reglas de uso de la palabra lenguaje. Visto que no hay regularidad entre el uso de las palabras y las acciones, no podemos atribuir lenguaje a tal pueblo. Esto muestra una condición de posibilidad de la aplicación de la palabra lenguaje, a saber, la necesaria regularidad entre palabras y acciones. Pero, claramente, esa es una condición para quien comparte nuestra forma de vida.

En segundo lugar, vemos aquí claramente que Wittgenstein no es un relativista conceptual. En otras palabras, no cualquier sistema de sonidos proferido por un grupo de personas merece ser llamado «lenguaje». Tenemos, entonces, que recusar la idea de que hay un relativismo apoyado en la noción de formas de vida. Es decir, que aunque sea correcto afirmar que los juegos de lenguaje están ligados a ciertos contextos, al final hablar una lengua es una actividad, y aunque deben ser comprendidos dentro de cierta formación cultural o social donde las prácticas comunitarias desempeñan un papel crucial en el establecimiento de los criterios de sentido de cada juego de lenguaje, ello no implica que ese rasgo no sea universal, es decir, que no valga para todos los que comparten la forma de vida humana. Así pues, Wittgenstein explícitamente sostiene que compartir la forma de vida es condición para la comunicabilidad entre individuos.

Si esto es correcto, entonces también parece claro que Wittgenstein no subscribe el particularismo moral con su noción de forma de vida. El particularismo moral puede ser definido como la posición metaética que niega que existan principios morales universales o que el pensamiento moral consista en la aplicación de principios a ciertos casos. Generalmente, Wittgenstein es asociado al particularismo moral.[9] Sin embargo, una evidencia contraria al particularismo puede extraerse de las observaciones sobre seguir reglas. Ciertos juicios morales son ciertamente normas de actuar (principios, reglas) que deben ser aplicados en casos particulares. Es decir, es una condición para decir si una persona sigue o no una determinada regla, que ella tenga la capacidad de aplicar siempre la misma regla. Como afirma Habermas, «un sujeto S puede seguir una regla solamente siguiendo la misma regla en condiciones de aplicación que mudan –en caso contrario, él no está siguiendo la regla. El concepto “regla” implica analíticamente que lo que S toma como base de orientación para su acción permanece lo mismo».[10] Lo

cual significa que las reglas se aplican a un número indefinido de casos que deben ser reconocidos como semejantes. Por consiguiente, podemos decir que una regla fija aquello que es going on doing the same thing.

La interpretación del concepto forma de vida presentada más arriba, aliada a esas observaciones sobre seguir reglas, permite vislumbrar la posibilidad de una ética universalista. En primer lugar, hay elementos en el pensamiento general de Wittgenstein para comprobar ese punto. Para dar el ejemplo de Garver: hacer observaciones gramaticales mientras estamos enseñando a los niños es uno de los juegos de lenguaje que es universal (1994: 43). Es decir, en el § 440 del libro On Certainty, Wittgenstein explícitamente escribe: «Es isthieretwasAllgemeines; nichtnuretwasPersönliches». («Hay algo universal aquí: no solo algo personal»).[11] En segundo lugar, recordemos que Wittgenstein caracteriza en las Investigaciones la mentira como un juego de lenguaje (§ 249). ¿Será que esto significa tornarla permisible? Claramente no. Recordando el imperativo categórico asumido por el propio Wittgenstein, la honestidad es un valor absoluto. ¿Será que esto significa que en un sistema moral ella estaría permitida y en otro prohibida? Tampoco. Al contrario, es posible decir, basándonos en la noción de forma de vida humana y en su patrón de comportamiento común, que la mentira es universalmente condenada (inclusive entre integrantes de un bando de ladrones), aun cuando en algunos sistemas morales ella sea tolerada como excepción si produce un bien mayor. Pero aun así podría generar un deber de reparación. En otras palabras, las normas morales pueden ser universales y pueden establecer patrones objetivos de corrección de las acciones. Por esto, la validez de una regla como No debes mentir no resulta de un posible acuerdo de opiniones, sino, como Wittgenstein dice en § 241 de las Investigaciones, de la concordancia en la forma de vida.

Juegos de lenguaje moral

Ahora voy a tratar más detalladamente la noción de juegos de lenguaje y aplicarla a la discusión de otros problemas éticos. Para alcanzar ese objetivo, conviene primero hacer algunas aclaraciones generales sobre la noción de juegos de lenguaje. Según algunos filósofos, esta es la fuente principal de la atribución a Wittgenstein de un relativismo ético. Como dice Blackburn, «if it's your game then it's right for you» («si ese es tu juego, entonces es correcto para ti» (1981: 171). Como veremos, esta es una interpretación errónea de Wittgenstein.

Antes de presentar algunos ejemplos, Wittgenstein hace, en § 23 de las Investigaciones filosóficas, tres observaciones que son fundamentales:

•hay una multiplicidad de tipos de oraciones;

•esa pluralidad no es fija, quiere decir, algunos juegos de lenguaje nacen y otros envejecen y son olvidados;

•el término juego debe resaltar el hecho de que hablar una lengua es parte de una actividad , de una forma de vida.

A continuación intentaré aclarar brevemente estos puntos y, posteriormente, elucidar sus implicaciones para la comprensión del lenguaje moral.

En cuanto al primer punto, Wittgenstein sostiene que hay varios tipos de oraciones (por ejemplo, afirmaciones, preguntas, órdenes, etc.). Su primera preocupación, por consiguiente, consiste en replantear la idea tractatiana (y de buena parte de la tradición lógico-semántica) de que solamente las proposiciones, esto es, oraciones asertivas que son figuraciones de estados de cosas (juicios

de la forma S es P, o mejor, proposiciones de la forma f(x)), poseen sentido, y que los juicios morales, artísticos, etc. son pseudoproposiciones. El Tractatus erró al reducir el sentido de una proposición a su valor de verdad. Así, la pluralidad de juegos de lenguaje procura superar la tesis esencialista del Tractatus: no hay una forma general única de la proposición, sino varios tipos de proposiciones, varios juegos de lenguaje, incluyendo, como veremos, varios juegos de lenguaje morales.

En cuanto al segundo punto, Wittgenstein insiste en la idea de que la multiplicidad de tipos de oraciones, palabras, etc., no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos juegos de lenguaje surgen y desaparecen continuamente. Además de la historia de la matemática, mencionada por Wittgenstein, podríamos decir que la propia filosofía moral registra ese carácter dinámico del lenguaje. La historia de la ética contada por MacIntyre puede muy bien ser comprendida a partir de ese carácter dinámico del lenguaje moral, que puede asumir una tonalidad ora más imperativa, ora más valorativa, y no como la historia de la decadencia de un sistema moral particular. Sea como fuere (voy a volver sobre este punto más adelante), otra idea abandonada en relación con el Tractatus es la de que las proposiciones poseen una naturaleza particular, que no se dejaba afectar y permanece inalterable a despecho de los usos que hagamos de las oraciones.

Respecto al tercer punto, Wittgenstein resalta el hecho de que el lenguaje es el resultado de la praxis humana y, como tal, es eminentemente un fenómeno público. Por eso, otra corrección que se hizo necesaria en relación con el Tractatus fue el abandono de la idea de que el lenguaje ocurre en una especie de vacío: es necesario volver al suelo áspero, esto es, considerar el lenguaje como fenómeno natural, como medio de interacción efectivo entre seres humanos y de estos con el mundo. En otras palabras, hablar una lengua es una forma de actuar, es participar de una actividad. Por eso, un juego de lenguaje moral, como veremos a continuación, refleja una determinada práctica.

Conviene también señalar que una razón para la introducción de la noción de juegos de lenguaje, desde el Libro azul, consiste en la tentativa de presentar un contexto sistémico para el sentido de las

oraciones. Así, la tesis de la independencia de todas las proposiciones elementales, también sostenida por el Tractatus, es falsa. Por ejemplo, proposiciones elementales que contienen números o expresan colores no son absolutamente independientes unas de otras (si la frase «Darlei mide 1,86 cm» es verdadera, entonces una serie de otras son falsas, tales como «Darlei mide 1,60 cm», etc.). Por eso, algunas proposiciones elementales adquieren sentido en contextos específicos: de mensuración, cromáticos, etc. Por consiguiente, un juego de lenguaje es un contexto para el sentido de una proposición. El principio fregeano del contexto fue, a través de la noción de juegos de lenguaje, aplicado no solo a los nombres (como hiciera el Tractatus), sino también a las propias proposiciones. Así, los juicios morales adquieren sentido en el contexto de ciertos juegos de lenguaje.

Si consideramos ahora más de cerca los ejemplos presentados en el referido parágrafo de las Investigaciones filosóficas, notaremos que hay varios juegos de lenguaje que comúnmente son clasificados como científicos (describir la apariencia de un objeto o medirlo, relatar un evento o especular sobre él, formar y probar una hipótesis, etc.), artísticos (contar una historia, representar, cantar, etc.), religiosos (rezar), cotidianos (contar un chiste) y, también, morales (dar órdenes y obedecerlas). Así pues, podemos asumir la idea de que hay múltiples juegos de lenguaje morales, ya que, por poco que se hable de ética en las Investigaciones filosóficas, algunos ejemplos de juegos de lenguaje morales son, como veremos, efectivamente presentados y discutidos.[12] Ya mencionamos que Wittgenstein caracteriza la mentira como un juego de lenguaje.

Podríamos, en fin, preguntarnos: ¿cuántos juegos de lenguaje morales existen y cuáles son? Wittgenstein no hace una enumeración completa ni una clasificación rigurosa y, por la propia naturaleza dinámica del lenguaje, no podríamos esperar que lo hiciera. Sin embargo, podemos, grosso modo, considerando los diferentes tipos de juicios morales, decir que hay una multiplicidad de juegos de lenguaje morales. Todos esos juegos pueden ser parte de una única moralidad de la forma de vida humana. Serían los siguientes:

•juegos de lenguaje morales imperativos (oraciones que enuncian principios –guías generales de acción– y reglas, esto es, leyes particulares que prescriben comportamientos, sea tornándolos obligatorios, permitidos o prohibidos, por ejemplo, «Lula no debe mentir»); estos juegos normativos están vinculados a la práctica de reglamentación de las relaciones humanas; en este sentido, reglas particulares pueden ser verdaderas si resultan coherentes con principios;

•juegos de lenguaje morales valorativos (oraciones que evalúan ciertas formas de comportamiento, de actitudes o de carácter, por ejemplo, «Lula es un presidente honesto»); esos juegos valorativos están vinculados a la práctica de evaluación del carácter, de las actitudes y de las formas de comportamiento de los agentes morales; tales oraciones pueden ser dichas verdaderas en un sentido correspondencial si existieran patrones objetivos claramente reconocibles, por ejemplo, de virtudes tales como la honestidad;

•juegos de lenguaje morales performativos (oraciones a través de las cuales realizamos ciertas acciones, por ejemplo, el presidente Lula da Silva, al asumir el mandato, afirmó: «Prometo cumplir la Constitución»); tales juicios están vinculados a las prácticas cuyas acciones son realizadas a través del propio acto de hablar; esas oraciones son verdaderas en un sentido pragmático , esto es, si fueran efectivas. [13]

Si comparamos, ahora, esos juegos de lenguaje morales, notaremos que muchos poseen trazos comunes, pero también que hay muchas diferencias entre ellos. Aquí, la noción de semejanza de familia es útil: no hay una forma única de los juicios morales, aunque todos ellos estén estrictamente vinculados a diversas actividades humanas.

A partir de este análisis, podemos inferir que un sistema moral es un conjunto complejo de elementos interrelacionados: reglas, modos de ser, sentimientos, etc. Por eso, una moral puede estar constituida tanto por elementos no-cognitivos (sentimientos morales tales como indignación, culpa, etc.) como por cognitivos (virtudes, prácticas, etc.).[14] Además de ello, pueden estar entrelazados de

diversas maneras, por ejemplo, la indignación puede estar basada en una creencia de que algo es errado. Una moral específica, digamos, la moral cristiana, posee varios juegos de lenguaje morales: reglas, recomendaciones de virtudes, etc. Por consiguiente, Wittgenstein, al admitir una multiplicidad de juegos de lenguaje, inclusive morales, no subscribe necesariamente el pluralismo moral o el relativismo ético y, mucho menos, el escepticismo ético.

Hay, sin embargo, juegos de lenguaje morales que no son verdaderos ni falsos en los sentidos aquí discutidos, pero ello tampoco compromete su objetividad, pues estos poseen patrones internos de corrección y sentido. Un ejemplo de juego de lenguaje moral es discutido por el propio Wittgenstein en la segunda parte de las Investigaciones:

Los criterios para la verdad de la confesión de que he pensado esto y lo otro no son la descripción veraz de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en que reproduzca un proceso correctamente y con seguridad. Más bien radica en las consecuencias especiales que se pueden sacar de una confesión, cuya verdad está garantizada por los criterios especiales de la veracidad (II, xi: 509).

Es evidente que Wittgenstein quiere apuntar aquí que lo que torna objetivo un juego de lenguaje es un criterio interno al propio juego: la veracidad. Es decir, los patrones de corrección en el uso del lenguaje son relativos a los propios juegos y comparar una confesión con la descripción de un proceso es entrecruzar diferentes juegos, lo que lleva a errores metafísicos. En ese sentido, podríamos decir que la prohibición del entrecruzamiento de juegos de lenguaje descriptivos y morales proporciona un argumento antireduccionista, esto es, muestra que no es posible identificar lo moral y lo natural. En el ejemplo citado, el de la confesión, lo importante es ser veraz, y ese es el criterio interno que le garantiza objetividad.

Algunas conclusiones, finalmente, pueden ser sacadas respecto a algunos debates metaéticos contemporáneos. Por ejemplo, el debate

entre cognitivistas y no-cognitivistas; si este se restringiera a la presuposición de que los juicios morales son verdaderos o falsos (o no), entonces podríamos decir que Wittgenstein recusaría tal debate, pues algunos juegos de lenguaje morales pueden ser verdaderos, mientras a otros no les cabría tal calificación, pues poseen otros patrones de objetividad. Podríamos, inclusive, ir más lejos y decir que algunos juegos de lenguaje morales pueden ser verdaderos en sentidos diferentes de la palabra verdad. Como vimos previamente, algunos juicios morales son verdaderos en un sentido correspondencial; principalmente, los que constituyen los juegos de lenguaje morales valorativos: si tuviéramos una comprensión clara de la honestidad, por ejemplo: honesto es alguien que no miente; y si tuviéramos un análisis claro de la mentira, entonces, podríamos decir si es verdadero o falso que Lula posee esa cualidad moral. Por otro lado, algunos juicios morales, por ejemplo, aquellos que constituyen los juegos de lenguaje normativos, pueden ser verdaderos en un sentido coherencial, a saber, como coherencia entre principios aceptados y reglas particulares: aceptamos la verdad de la regla «Lula no debe mentir», por ejemplo, porque esta forma parte de un sistema de normas justificables por el principio «No cause daños». Hay también oraciones morales que pueden ser verdaderas en un sentido pragmático, principalmente aquellas que son constitutivas de juegos de lenguaje performativos: la verdad de un juicio como «Prometo cumplir la Constitución» se da por su simple enunciación. Si la descripción anterior fuera adecuada, entonces tanto cognitivistas como no-cognitivistas cometerían el mismo error: poseen un aparato conceptual muy limitado, basado en el estrecho lenguaje científico, el único supuestamente objetivo y verdadero, para describir la riqueza y la multiplicidad del lenguaje moral.

Otra conclusión importante puede extraerse a partir de ese análisis. Retomando las ideas defendidas por MacIntyre (y más recientemente por Stocker, Williams, Taylor) parece implausible sostener que podemos simplemente abandonar nociones morales como corrección, obligatoriedad, etc. Hay inclusive una versión radical de la ética de virtudes que defiende la llamada «replacement thesis» que pretende transformar completamente el lenguaje moral manteniendo solo nociones aréticas (derivadas de «areté», virtud) tales como bondad, carácter, etc. Como sostiene Wittgenstein, la

multiplicidad de los juegos de lenguaje es realmente dinámica y nada puede garantizar que algunos juegos de lenguaje morales no desaparezcan, pero también es improbable que ello pueda ocurrir por una simple tesis filosófica desvinculada de prácticas efectivas. En este sentido, también parece artificial sostener, como Hare hace (y, en cierta medida, Kant antes de él), que todos los juicios morales son imperativos o implican alguna prescripción. No hay una forma única de las oraciones morales, pues todas se vinculan a diferentes prácticas de la forma de vida humana.

Otra conclusión a la que podemos llegar es que Wittgenstein continuó siendo en su trabajo tardío, un no-naturalista antirreduccionista. Voy a ilustrar este punto con dos ejemplos de las diferencias entre un juego de lenguaje científico y un juego de lenguaje moral. En el Libro azul, Wittgenstein llama la atención sobre las diferencias entre «causa» y «motivo» (34) que, podríamos decir, es una de las confusiones conceptuales presentes en el psicoanálisis. Cuando alguien pregunta por la causa de una acción, produce un malentendido que el análisis filosófico debe disipar. Para hacer eso, basta prestar atención a la regla de uso de esos términos. Si entendemos «causa» como un evento natural que precede a otro evento y que necesariamente lo produce, y «motivo» como una razón para actuar, entonces percibimos las grandes confusiones que pueden surgir cuando empleamos mal esos términos. Por ejemplo, al sostener que causas inconscientes determinan nuestras acciones, cometemos una confusión conceptual. Una acción no tiene causa, sino motivo, y si una fuerza inconsciente nos determina, entonces nosotros no actuamos en el sentido estricto del término. Si ignoramos esas diferencias y pensamos en las acciones como siendo causadas, no podemos dar sentido a la imputación cotidiana que hacemos de las personas por sus actos. Comprometeríamos, de ese modo, instituciones básicas de nuestra sociedad como, por ejemplo, el derecho, la política, etc.

La distinción entre ética y ciencia, por consiguiente, también está presente en las Investigaciones en la medida en que el entrecruzamiento de sus respectivos juegos de lenguaje está prohibido. Una serie de malentendidos también puede generarse en la ética cuando se discute si hay hechos morales correspondientes a nuestros juicios morales. Por ejemplo, el intuicionismo, al pretender

aproximar ciencia y ética, sostiene que tenemos una facultad especial llamada intuición que ejerce la función que la percepción ejerce en la ciencia; que hay hechos morales como la corrección intrínseca a los actos, o la bondad en sí, que son tan objetivos como los hechos empíricos, etc. Ese entrecruzamiento entre el juego de lenguaje científico y el moral produce malentendidos que el análisis filosófico, al separarlos nuevamente, o al menos al distinguirlos en sus especificidades, elimina, y con ellos los problemas metafísicos originados.

La cuestión central, para finalizar esta sección, es esta: ¿qué tenemos, entonces, cuando esos pseudoproblemas son disueltos? La respuesta es simple y revela la finalidad ética del filosofar: paz en los pensamientos. La terapia lleva a la tranquilidad. En 1944, Wittgenstein escribió: «Tranquilidad en los pensamientos: he aquí a lo que aspira alguien que filosofa» (VermischteBemerkungen). Por consiguiente, la adopción del método analítico-crítico se realiza por motivos éticos: la finalidad de la disolución de los pseudoproblemas metafísicos es llevar a una vida mejor. Así, la interpretación propuesta aquí para la respuesta metafórica de Wittgenstein sobre su meta en la filosofía, esto es, la de mostrar a la mosca la salida del matamoscas, es la de que la disolución de los problemas metafísicos nos libera y nos hace vivir mejor. Los problemas filosófico-metafísicos nos esclavizan. La buena filosofía, analítico-crítica, posee una función liberadora.

Si el Tractatus erró al separar ética y ciencia reduciendo el sentido al valor de verdad de una proposición, las Investigaciones aciertan al distinguir los juegos de lenguaje científicos de los juegos de lenguaje morales y prohibir su entrecruzamiento. Las Investigaciones rechazan la tentativa de reducción de la ética a la ciencia. El análisis de las reglas de las palabras, de las oraciones, etc., debe esclarecer su uso adecuado y producir claridad respecto a la falta de pertinencia de los problemas metafísicos. Como Wittgenstein escribió: «Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto solo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente» (§ 133). Como en el Tractatus, la correcta solución de los problemas filosóficos consiste en mostrar que son seudoproblemas. No solo debemos dejar de preguntar; tenemos que hacerlo como condición para vivir de forma

feliz.

En ese sentido, Wittgenstein añade: «El descubrimiento real es aquel que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. – Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión» (§ 133, itálicos acrecentados). El tormento intelectual causado por cuestiones metafísicas es en sí absurdo, pues no hay una pregunta real que efectivamente pueda ser contestada. De este modo, dejar de cuestionar es el camino para alcanzar la paz. El fin del análisis filosófico es producir tranquilidad, paz en los pensamientos.

En este aspecto, podemos aproximar el pensamiento de Wittgenstein al de Sexto Empírico. Los diferentes momentos del escepticismo, a saber, (i) la perturbación causada por problemas filosóficos, (ii) la investigación (zétesis) de esos problemas, (iii) el descubrimiento de la equipolencia (isosthéneia) entre tesis filosóficas opuestas e incompatibles, (iv) la suspensión (epoché) de la actividad investigadora y, en fin, (v) la tranquilidad (ataraxia) alcanzada, estarían presentes en el pensamiento wittgensteiniano, principalmente, en el expresado en las Investigaciones. La diferencia metodológica fundamental es que Sexto Empírico reconoció la pertinencia de los problemas filosóficos, mientras que Wittgenstein los caracteriza como pseudoproblemas, incluyendo tanto las tesis de la filosofía dogmática como las tesis equipolentes formuladas por los pirrónicos. Pero hay, también, diferencias en lo que dice respecto a la cualidad y a la perdurabilidad de la ataraxia, el estado de ausencia de perturbación intelectual buscado por ambos. Citando a Margutti: «Se supera una etapa de la vida que se anunciaba complicada; se gana tiempo y se economiza una enorme cantidad de esfuerzo intelectual. En ese sentido, parece muy claro que la tranquilidad intelectual obtenida al final de la investigación wittgensteiniana es de calidad superior a la ataraxia obtenida por el escéptico pirrónico» (op. cit.: 174). Aunque Marguti no esclarezca en qué consiste esa «cualidad superior», conviene también apuntar algunos ingredientes estoicos presentes en la ética wittgensteiniana. Así, la ataraxia contiene otros elementos además de la tranquilidad obtenida por la disolución de pseudoproblemas metafísicos como, por ejemplo, la autosuficiencia, la serenidad, la abstención de las pasiones, el dominio de sí, etc. Esta es la vida feliz.

Para terminar, es importante resaltar que es efectivamente a través de la terapia como la filosofía alcanza su fin ético. Pero es bueno recordar que, en las Investigaciones, no hay un único modo de analizar y disolver pseudoproblemas metafísicos, como lo había en el Tractatus, que concibió el método filosófico exclusivamente en términos de análisis lógico de las proposiciones. Hay diferentes maneras: a través de la observación de las reglas de uso de las palabras, por la ejemplificación de usos cotidianos con sentido y su contraste con empleos metafísicos, etc. Como Wittgenstein escribió: «No hay un único método filosófico, si bien hay realmente diferentes métodos, como diferentes terapias» (§ 133). La comparación de los procedimientos filosóficos con técnicas terapéuticas es reveladora de un fin que debemos alcanzar a través de nuestra actividad analítica, crítica. Por consiguiente, si preguntamos dónde está la ética en las Investigaciones, no podemos esperar encontrar una sección especial, un capítulo o una parte de la obra dedicada exclusivamente a ella. Al contrario, eso sería decepcionante, pues solamente el § 77 trata rápidamente de categorías éticas centrales tales como «bueno», exactamente para mostrar que hay confusiones en su empleo metafísico-filosófico y apuntar a una forma de reconducir esa palabra a sus empleos diarios, esto es, preguntar cómo aprendemos a usar esa palabra cotidianamente. Sin embargo, los métodos empleados por Wittgenstein, del inicio al fin de las Investigaciones, son intrínsecamente éticos. Por lo tanto, la finalidad ética de la actividad filosófica, analítico-crítica, no es externa: le es constitutiva.

1 «Transcendental», en el sentido de Kant, es aquello que es condición de posibilidad del conocimiento constituido por juicios sintéticos a priori (siendo ellos independientes de la experiencia, universales y necesarios), por ejemplo, intuiciones puras del espacio y tiempo y categorías. Todo lo transcendental es también a priori, sin embargo no todo juicio sintético a priori (por ejemplo, un juicio aritmético) es transcendental, sino solamente aquellos que constituyen la metafísica de la experiencia, esto es, el propio dominio del discurso de la Crítica de la razón pura o de la filosofía transcendental.

2 Una posible aproximación entre Kant y Wittgenstein en ese contexto consiste en mostrar que, así como Kant trata de las condiciones del saber y del actuar moral pensando en el ser humano como ser racional y al mismo tiempo finito, Wittgenstein trata nuestra forma de vida como condición que tenemos que compartir para posibilitar la comunicación por medio del lenguaje. Nuestra forma de vida es racional y sensible, finita.

3 Nótese aquí la diferencia con Kant: los juicios sintéticos a priori serían tomados como verdaderos independientemente de la experiencia, pero no serían necesarios en un sentido fundacionista. Se trata más bien de una necesidad condicional.

4 Singer (1990: 14) está simplemente errado al escribir: «hay una línea difusa de pensamiento filosófico que quizás deriva de algunas doctrinas asociadas con (…) Wittgenstein, que mantiene que no podemos atribuir significativamente estados de conciencia a seres carentes de lenguaje».

5 Véase también el artículo de De Grazia, «Why Wittgenstein's Philosophy Should Not Prevent Us from Taking Animals Seriously» (en: C. Elliot, 2001: 104-117).

6 Nótese aquí que castigar ciertas acciones, dar órdenes, etc., son juegos morales de lenguaje de nuestra forma de vida. Como veremos, esto permite sostener que Wittgenstein no es un relativista. Por ejemplo, todos los sistemas morales castigan acciones que transgreden ciertos patrones, por ejemplo: todos castigan los asesinatos.

7 Para evitar malentendidos, conviene citar una observación de las Vermischete Bemerkungen: «Si vemos las cosas desde un punto de vista etnológico, ¿significa ello que estamos diciendo que la filosofía es etnología? No. Solamente significa que estamos asumiendo una posición exterior para que seamos capaces de ver las cosas más objetivamente» (1940: 37).

8 Como Hudson sostiene: «No seríamos capaces en absoluto de reconocer aquello en lo que está implicado como un discurso moral. Él no compartiría la forma de vida relevante con nosotros» (1983: 51).

9 Además de la lectura particularista de Wittgenstein patrocinada por Winch (1958), recientemente Margaret Olivia Little escribió un artículo llamado «Wittgensteinian Lessons on Moral Particularism» donde aplica a las cuestiones de bioética las ideas de las Investigaciones a partir de una lectura particularista de esta.

10 Al citar a Habermas aquí no estoy comprometiéndome con su ética discursiva basada en la idea del consenso, a pesar del hecho de que Sabina Lovibond así interprete la idea de objetividad y hasta atribuya a Wittgenstein un tipo de realismo moral a partir de esa caracterización (1983).

11 Como él también escribe en On Certainty: «Para cometer una equivocación, un hombre debe juzgar de acuerdo con la naturaleza humana» (UG § 156).

12 Aunque poco se diga sobre ética en las Investigaciones, parece innegable que el procedimiento metodológico de Wittgenstein es ético, esto es, procura librarnos de pseudoproblemas metafísicos para hacernos vivir mejor, es decir, llevar la tranquilidad al alma.

13 Como no es mi intención presentar una enumeración completa de los juegos de lenguaje morales, voy a atenerme a esos tres ejemplos que muestran los sentidos variados en los que oraciones morales pueden ser verdaderas. Pero podríamos también citar los juegos de lenguaje morales laudatorios (oraciones que aprueban una acción para reforzar un comportamiento, o juicios que condenan ciertos actos, por ejemplo, «Lula, sea valiente, aléjese de sus malos compañeros»); juegos de lenguaje morales deliberativos (oraciones sobre si una acción es buena en sí misma o un mero medio; sobre cuáles son los mejores medios para que alcancemos un fin, etc., por ejemplo, «la mejor política para Lula es la de la honestidad»); juegos de lenguaje morales imputativos (oraciones de imputación moral, de acusaciones, por ejemplo, «No fue Lula quien montó el esquema de corrupción llamado mensalão»).

14 Sigo aquí la estrategia metodológica wittgensteiniana adoptada por Tugendhat (1993) y, en especial, su definición formal de «una moral».

3

EL SENTIDO ÉTICO DEL ON CERTAINTY: LAS CERTEZAS MORALES

¿ E xisten certezas morales? En el artículo «Wittgenstein, Ethics and Basic Moral Certainty», Nigel Pleasants explora las posibles contribuciones que el libro On Certainty haría a la ética, respondiendo de forma afirmativa: no solo hay certezas morales, sino que también, y más fundamentalmente, hay certezas morales básicas. En el presente capítulo cuestiono la existencia de «certezas morales básicas». La posición que sustentaré es la de que Wittgenstein no es un fundacionalista y, a partir de esa relectura, presento una explicación diferente del papel de los juicios morales en las prácticas humanas. Para conseguir ese objetivo, dividiré el capítulo en dos partes. En la primera, voy a reconstruir y analizar la defensa de Pleasants de la existencia de certezas morales básicas y a evaluar su interpretación fundacionalista. En la segunda parte, voy a argumentar que Wittgenstein puede ser visto como alguien a quien no puede asociarse con un enfoque fundacionalista sobre la existencia de certezas morales básicas, aunque no recusaría la existencia de certezas morales o, mejor dicho, de oraciones gramático-morales. En este sentido, él no puede ser considerado un relativista ético.

Sobre el supuesto fundacionismo de Wittgenstein

Antes de presentar y discutir la interpretación de Pleasants, conviene contextualizarla en la obra de Wittgenstein y en su recepción crítica. Pleasants no sostiene un punto de vista específicamente moral a partir de la filosofía tardía de Wittgenstein, pero argumenta que esta, «especialmente aquella presentada en On Certainty, puede ayudar a pensar sobre ética y cuestiones éticas» (Pleasants, 2008: 242). Más puntualmente, Pleasants argumenta que «el fundacionismo único de Wittgenstein (…) en On Certainty puede ser extendido de forma productiva a la ética, llamando la atención sobre el fenómeno que yo denomino "certeza moral básica"» (Pleasants, 2008: 243). Partiendo de una discusión con los nuevos wittgensteinianos, especialmente de las tesis de Alice Crary denominadas «interpretaciones de la inviolabilidad» (inviolability interpretations), a saber, la idea supuestamente expresa en On Certainty de que nuestras prácticas lingüísticas serían inmunes a la crítica racional, Pleasants acuña la expresión «certeza moral básica» para caracterizar las posibles contribuciones wittgensteinianas al debate sobre los fundamentos de la moralidad como, por ejemplo, para comprender lo que hay de errado moralmente con el asesinato. Pleasants defiende la inviolabilidad de las certezas morales básicas, las cuales serían inmunes a la crítica racional, siguiendo la lectura fundacionalista de Stroll (1994) y de un supuesto «III Wittgenstein».[1]

Para comenzar a discutir esa lectura, voy a hacer una reconstrucción más detallada de la argumentación de Pleasants sobre la naturaleza de la ética en Wittgenstein. Él comienza criticando la estetización, la mistificación y la linguistificación de la ética hecha por los nuevos wittgensteinianos.[2]

Por «estetización de la ética», Pleasants se refiere a una actitud puramente contemplativa ante lo ético: ningún imperativo moral se seguiría de las «experiencias» referidas en la Conferencia sobre

Ética, por ejemplo, del sentirse absolutamente seguro suceda lo que suceda.[3] Pienso que Pleasants está parcialmente acertado cuando critica a los nuevos wittgensteinianos en este punto: lo más importante para Wittgenstein era vivir de forma ética y el Tractatus muestra la necesidad de mudar la vida cuando es problemática. Pero también concuerdo parcialmente con los nuevos wittgensteinianos, y creo que la lectura intrínsecamente ética (intrinsecally-ethical reading) apunta, si se realiza correctamente, al hecho de que esta ya era (ahora pace Pleasants) defendida en el Tractatus, y continúa siéndolo en toda la obra posterior de Wittgenstein. La finalidad del filosofar para Wittgenstein siempre fue en última instancia ética: disolvemos pseudoproblemas metafísicos, vía el análisis lógico del lenguaje, para vivir mejor. Lo que procura el filósofo es paz en los pensamientos. «¡Viva Feliz!» es el imperativo categórico expresado en los Diarios Filosóficos 1914-16 de Wittgenstein. Por otro lado, concuerdo con Pleasants cuando sostiene que Wittgenstein no es conservador en el sentido de defender que no se puede mudar el modo de vivir, y que tampoco argumentó en On Certainty que nuestras prácticas sean inmunes a la evaluación crítica, racional.

Con «mistificación de la ética» Pleasants se refiere a la tentativa de sacralización «de lo ético» hecha por los nuevos wittgensteinianos, conectándola con todo lo que hay o puede ser, con el mundo como un todo. De hecho, la actitud de reverencia ante el «bien absoluto» no impide que de él se pueda hablar; sino solo que no se puede hacerlo proposicionalmente. En mi interpretación del Tractatus, he insistido en la expresividad de juicios morales cotidianos tales como «no se debe mentir» aunque nada digan, es decir, aunque no se construye con esa oración una proposición y no es posible fundamentarla científica o metafísicamente.

Finalmente, por «lingüistificación de la ética» Pleasants se refiere a la tentativa de ver la ética como si estuviera intrínsecamente conectada con cualquier uso del lenguaje, pues el significado de toda palabra, expresión o proposición tendría cierta normatividad. Estoy de acuerdo con Pleasants cuando critica a los nuevos wittgensteinianos, principalmente con la idea de que a partir de la afirmación de que la «filosofía deja todo como está» (es decir de «que ella no interfiere en el uso del lenguaje»), no se sigue un

conservadurismo moral o político. Por comentar el ejemplo de Pleasants (2008: 253): «¿No son los abolicionistas, críticos del aborto, caracterizados de forma apropiada, en lugares en que este es una práctica establecida, como conservadores éticos o políticos?». No es solo el caso que conservador es un término ambiguo y muda su significado contextualmente sino, más importante todavía, que en cualquier discusión sobre el aborto, sea adoptando una posición provida o proelección, los hablantes juegan el mismo juego de lenguaje moral normativo.

Pleasants sostiene que la verdadera contribución del libro On Certainty de Wittgenstein puede, como se subrayó más arriba, ser entendida a partir de lo que Moyal-Sharrock llamó «certeza básica» (cf. Pleasants, 2008: 250): en el caso de la moralidad, existirían proposiciones que tendrían la forma de proposiciones morales empíricas, pero de hecho no serían empíricas; expresarían, más bien, certezas morales básicas. A modo de ilustración, Pleasants cita un supuesto fundamento de la inmoralidad del asesinato. Tal certeza estaría asentada en algo que no puede ser ni afirmado ni negado: que matar a personas inocentes es intrínsecamente errado. Punto. Esa sería una proposición bisagra (hinge proposition) alrededor de la cual giran nuestras investigaciones éticas sobre aborto, eutanasia, uso de animales… (Pleasants, 2008: 264). Tales problemas bioéticos fueran analizados por diversos autores desde una perspectiva wittgensteiniana (cf. Elliot, 2001), pero no voy a comentarlos aquí. Si Wittgenstein jamás usó la expresión «certeza moral básica» en sus escritos, ¿cómo es posible entonces caracterizar la inmoralidad del asesinato en términos fundacionalistas a partir de su filosofía?

Para iniciar un análisis crítico de esa interpretación, voy a considerar la posición de A. Stroll, que fue uno de los primeros en defender que Wittgenstein es un fundacionalista pero de un tipo diferente (Stroll, 1994: 140 y ss.). En el capítulo 9 de su libro Moore and Wittgenstien on certainty, Stroll diferencia el fundacionismo de Wittgenstein del tradicional. Según Stroll, las palabras alemanas Boden (‘suelo’), Grund (‘base’) y Fundament (‘fundamento’) ilustran un «lenguaje fundacionalista explícito» (1994: 142) y aparecen más de sesenta veces en On Certainty. Stroll apunta a los parágrafos 204 y 205 como los que contienen evidencias claras del lenguaje

fundacionalista, es decir, la idea de que lo que es verdadero o falso depende de un Grund que no es ni verdadero ni falso. Tal fundamento sería nuestro actuar, que estaría en la base de los juegos de lenguaje. Pienso que hay un error en esta lectura que apuntaré a continuación.

El criterio básico, según Stroll, para definir a un fundacionalista es el siguiente: hay conocimiento más básico (F) y hay conocimiento derivado (R). Entonces, considérese el modelo formal: si F caracteriza un conocimiento primitivo y R, el restante, entonces el fundacionalista dice que R depende de F, pero no al contrario, y que F no depende de nada (Stroll, 1994: 143). Un modelo axiomático como el de los Principia matematica expresaría esa relación entre axiomas y otras proposiciones. Básicamente, entonces, un fundacionalista tradicional, por ejemplo, cartesiano, defiende que existe un tipo de conocimiento cuya verdad es apodíctica, no-inferencial, autoevidente, «clara y distinta». A modo de ilustración: una creencia básica, digamos el axioma A (cogito), a partir del cual inferimos otras proposiciones «claras y distintas», digamos B (ergo sum), C (Dios existe), D (el mundo exterior es cognoscible), E (esta silla es roja), etc. Además, para Stroll, lo que caracteriza a un fundacionalista tradicional es la homogeneidad (todas las proposiciones cartesianas son claras y distintas), aunque algunas sean primitivas y otras derivadas.

El fundacionismo de Wittgenstein, sin embargo, sería distinto por asumir un fundamento externo (1994: 138) a los juegos de lenguaje, y por no subscribir la tesis de la homogeneidad. En palabras de Stroll:

El genio de Wittgenstein consiste en construir un enfoque del conocimiento humano cuyos fundamentos, cuyas presuposiciones de soporte, no son como el conocimiento. El conocimiento pertenece al juego de lenguaje, la certeza no. La base y la casa sobre la cual ella está asentada son completamente diferentes. Y es eso lo que Wittgenstein significa cuando dice que el conocimiento y la certeza pertenecen a categorías diferentes. Al decir esto, él percibió que estaba diciendo algo filosóficamente fructífero sobre toda la tradición filosófica occidental. Y su rechazo de la tesis de los

fundamentos homogéneos, en gran medida, lo separa de esta tradición (Stroll, 1994: 146).

Para Stroll (1994: 146), aquello que es distinto de lo proposicional es el actuar, el ser entrenado en prácticas, los instintos, etc., en fin, algo «externo» a los juegos de lenguaje.

Hay aquí, sin embargo, un problema grande: si el parágrafo 7 de las Investigaciones filosóficas fuera considerado seriamente, la expresión «juegos de lenguaje» caracteriza un todo, ambos, el lenguaje y las acciones. Citando a Wittgenstein: «Ichwerdeauch das Granze, der Sprache und der Tätigkeiten, (…), das "Sprachspiel" nennen». Por lo tanto, las acciones, pace Stroll, no son externas a los juegos de lenguaje sino que son parte constitutiva de ellos. No hay nada, en un cierto sentido, externo a los juegos de lenguaje: la base y la casa sobre la cual él está asentado no son completamente diferentes.

De acuerdo con Stroll, el fundacionismo puede ser caracterizado también en términos substanciales a partir de nueve rasgos: estratificación (hay diferentes niveles de conocimiento, algunos más básicos), anormalidad (aberrancy) (no se comete un simple error al negar la verdad de las proposiciones primitivas), no-dependencia de algunas proposiciones, particularismo (y no metodismo, pues no hay procedimiento para llegar a nuevas certezas), publicidad (no subjetivo, sino objetivo e interpersonal, público), absurdo negacional (desvío del sistema de referencias), absorción (los fundamentos son ciertos, pero no se apela a una intelección especial), certeza (equivalencia de la certeza y la base fundacional) y asentamiento (standing fast), es decir, las proposiciones bisagras son fijas. Infelizmente, un análisis más detallado de cada uno de esos trazos del fundacionismo sobrepasa los límites del presente trabajo. Sin embargo, es necesario resaltar que algunas características son comunes a diferentes formas de fundacionismo, que Wittgenstein no subscribe todas y, aún más importante, critica a otros fundacionalistas, como a los cartesianos (a partir de la cuestión de la publicidad). Nuevamente, la característica esencial del fundacionismo wittgensteiniano sería el elemento noproposicional: los instintos, el actuar, el hábito, etc., son las bases

«externas» a los juegos de lenguaje.

Siguiendo la interpretación de Stroll, también Moyal-Sharrock sostiene que Wittgenstein es un fundacionalista sui generis. De acuerdo con ella, las proposiciones bisagras serían:

•*indubitables : duda y error son lógicamente sin sentido;*

•*fundacionales : no resultan de ninguna justificación;*

•*no-empíricas : no derivan de los sentidos;*

•*gramaticales : son reglas de la gramática;*

•*inefables : no pueden ser dichas ;*

•e n la acción : pueden solamente mostrarse en aquello que nosotros decimos y hacemos (Moyal-Sharrock, 2007: 72).

Moyal-Sharrock argumenta que el punto que distingue el fundacionismo tradicional y el de Wittgenstein es que el último es no proposicional: las bases no expresan conocimiento ninguno, pero son condiciones de juegos de lenguaje cognitivos. Contrariamente a las lecturas no-fundacionalistas de D. Z. Phillips, Mounce, etc., Moyal-Sharrock sostiene que cuando Wittgenstein insiste en que conocimiento y certeza pertenecen a categorías diferentes (On Certainty, 308), él se torna un antiquineano, no solo porque niega que haya una continuidad entre lo empírico y lo lógico (naturalismo), sino también porque recusaría el coherentismo holista: entre lo no-proposicional (los fundamentos del edificio) y el edificio proposicional (juegos de lenguaje cognitivos) nada hay de común. En este punto, ella sigue a Stroll. Pero, nuevamente, no pienso que se puedan considerar las acciones como algo externo a los juegos de lenguaje.

Otro problema con la lectura de Moyal-Sharrock es que Wittgenstein caracteriza las hinge propositions como proposiciones. No voy, sin embargo, a entrar aquí en la distinción entre hinges

lingüísticas («Ese color es llamado “verde” en español»), personales («Yo estoy ahora en Salvador»), locales («Hay una isla llamada “Santa Catarina”»), universales («Hay objetos físicos») que, de cualquier modo, para ella, son todas fundacionales (Moyal-Sharrock, 2007: 106).[4] Mientras tanto, es necesario notar que hablar del carácter «no-proposicional de ciertas proposiciones», como hace Moyal-Sharrock (2007: 33 y ss.) suena a expresar un nonsense, aunque esté claro en On Certainty que no todas las Sätze sean proposicionales: algunas son simplemente oraciones. Entraré en la distinción entre proposiciones stricto sensu («Pedro fue asesinado») y oraciones, por ejemplo juicios morales que prohíben el asesinato («Nadie debe ser asesinado»). Por ahora, baste decir que admitir oraciones morales noproposicionales no implica afirmar que sean no-lingüísticas. Por lo tanto, la crítica realizada más arriba, a saber, que nada hay de externo a los juegos de lenguaje, compromete la idea de Moyal-Sharrock de que hay proposiciones bisagras no-lingüísticas. Finalmente, pienso que ella está equivocada también al negar que Wittgenstein pueda ser considerado en algún sentido un coherentista, pero voy a argumentar en esa dirección solamente en la segunda parte del trabajo.

Extrañamente, a pesar de la proliferación de subtipos de proposiciones bisagras, Moyal-Sharrock no da ningún ejemplo de una proposición bisagra (hinge) que sea moral. En ese sentido, Pleasants da un paso adelante y presenta como ejemplo de una certeza moral básica la que fundamenta la prohibición del asesinato. En general, Nigel Pleasants acepta la lectura fundacionalista de Moyal-Sharrock. En sus propios términos:

Lo que las aserciones [tipo Moore] invocan no son estados de cosas que son o pueden ser conocidos como siendo el caso, sino estados de cosas que nadie podría poner en duda o cuestionar, y que nadie (a no ser un filósofo intentando probar una tesis filosófica cuya negación no puede ser tomada seriamente) jamás pensaría en colocar en forma proposicional. Esos estados de cosas son los objetos que yo llamo, siguiendo a Moyal-Sharrock (2005: 78), «certeza básica» (Pleasants, 2008: 250).

Pleasants, entonces, comparte la lectura fundacionalista de Moyal-Sharrock y, antes de ella, de Stroll y otros. Es importante mencionar que las certezas básicas son consideradas por Moyal-Sharrock, apoyándose supuestamente en Wittgenstein, tanto creencias básicas (proposiciones), como reglas y modos de actuar que son caracterizadas como expresiones de un saber-cómo (Moyal-Sharrock, 2007: 78). Por su parte, para Pleasants (2008: 251), esa caracterización de las certezas básicas como un tipo especial de saber, el saber-cómo, está equivocada, pues no se trata de conocimiento alguno. En este punto, sin embargo, estoy con Moyal-Sharrock y contra Pleasants: desde las Investigaciones filosóficas (§ 150), Wittgenstein admite que no todo conocimiento es proposicional, es decir, que un esclarecimiento gramatical de «saber» muestra que está próximo de «ser capaz de» y, por consiguiente, que saber (o conocimiento) puede significar no solo creencia verdadera y justificada, sino también una capacidad adquirida de seguir reglas. Esa definición de saber es importante para la filosofía práctica y puede ser un elemento central en la defensa de que hay un saber moral, es decir, en la construcción de una gramática moral, de un cognitivismo práctico bajo el punto de vista metaético.[5] Ahora bien, el saber-cómo no necesita ser comprendido de forma fundacionalista, siendo perfectamente compatible con que el hecho de que aprendemos y de que somos reeducados en nuestras capacidades de seguir reglas. Voy a desarrollar un enfoque no fundacionalista de ese saber moral en la segunda parte del presente capítulo, pues pienso que constituye el contraejemplo más claro de la lectura de Stroll, Moyal-Sharrock y Pleasants.

Me gustaría ahora formular claramente la cuestión: ¿existen, desde un punto de vista wittgensteiniano, certezas morales básicas? Pleasants sostiene que sí: hay normas, modos de actuar, etc., morales que todos nosotros sabemos con certeza que son tales, aunque no los formulemos, ni tampoco cuestionamos su «verdad». Algo extraño, sin embargo, sucede cuando intentamos expresar tales certezas morales básicas en términos proposicionales. Para Pleasants, así como para mí, es importante diferenciar oraciones o frases y proposiciones: para él, solamente las últimas expresan

pensamientos (Pleasants, 2008: 251). A modo de ejemplo: «Pedro fue asesinado» es una Satz proposicional, mientras que «Pedro no debe ser asesinado» es una Satz noproposicional, una oración moral. Claramente pertenecen a juegos de lenguaje diferentes, irreductibles uno a otro. Nada tengo que objetar sobre este punto. Pero, para Pleasants, existe otro tipo de certeza. Por ejemplo, cotidianamente, cuando estamos sentados en la biblioteca y nos levantamos y vamos hasta la cocina a tomar un café, no cuestionamos si tenemos dos pies o no: simplemente andamos. Habría, para Pleasants, una especie de «certeza práctica», y esta sería no-proposicional y no-lingüística. Nuevamente, no creo que sea posible atribuir certeza a algo externo a un juego de lenguaje.

Desarrollaré este punto a continuación, pero antes es necesario clarificar cierta relación del libro On Certainty con el Tractatus. Hay mucha discusión sobre una supuesta vuelta o no de Wittgenstein al Tractatus, pero no voy a polemizar aquí sobre esa cuestión. Voy atenerme a un punto específico. Para Pleasants «la filosofía tardía de Wittgenstein exhibe una actitud con relación a las proposiciones éticas que es la antítesis del enfoque tractatiano» (2008: 254). En otros términos, Pleasants se opone a lo que los nuevos wittgensteinianos defienden, a saber, a las lecturas de Wittgenstein «intrínsecamente éticas» que interpretan «lo ético» como si estuviera presente en todos los modos de pensar y hablar humanos, de todos los escritos de Wittgenstein desde el Tractatus. Pleasants está en contra, principalmente, de la tesis de los nuevos wittgensteinianos de que la ética permanece inexpresable. Mi posición aquí es intermedia: desde siempre Wittgenstein sustentó, pace Pleasants, que no hay proposiciones éticas, que las oraciones morales no dicen nada, pero ello no significa que la ética sea absolutamente inexpresable. Esa posición, de hecho, no muda en su filosofía tardía: los juegos de lenguaje morales son, como vimos anteriormente, irreductibles a los juegos de lenguaje descriptivos. Pero concuerdo con la lectura de Pleasants de las Investigaciones, en contra de los nuevos wittgensteinianos, cuando afirma que «el discurso ético es mejor concebido como una familia extensa de juegos de lenguaje, con términos éticos mediante los cuales expresamos cuestiones morales que nos preocupan (juicios sobre lo que es correcto o la permisibilidad de ciertos actos, prácticas o instituciones…)» (Pleasants, 2008: 249-250). De hecho, podemos expresar lo que hay

de errado en matar a través de juegos de lenguaje morales normativos, y lo que hay de malo en morir vía juegos de lenguaje morales valorativos. Ahora, al contrario de lo que es hecho en el Tractatus, no hay solo un juego de lenguaje con sentido (lo proposicional), mientras que todo lo demás carecería de sentido. En esto Wittgenstein cambia: las oraciones éticas pueden comunicar verdades morales en un sentido «deflacionista» de verdad, a saber, a partir de lo que es dicho en las Investigaciones filosóficas sobre lo que significa en algunos casos considerar una proposición verdadera: «p» es verdadera = p (§ 136). Ahora se puede decir que hay juegos de lenguaje morales valorativos cuya verdad es una «correspondencia» con lo que es dicho; hay juegos de lenguaje morales normativos cuya verdad es la «coherencia» entre principios y reglas particulares, etc. Por consiguiente, afirmar que Wittgenstein fue coherentista es parcialmente correcto, es decir, vale para ciertos juegos de lenguaje. Pero, nuevamente, esos juegos de lenguaje morales no se dejan reducir a juegos de lenguaje descriptivos, científicos. Solo hay un Wittgenstein, del Tractatus, pasando por las Investigaciones, hasta la última línea del libro On Certainty: un filósofo no-naturalista.

Es necesario, ahora, discutir la defensa de Pleasants de la «interpretación de inviolabilidad», es decir, la idea de que nuestras prácticas lingüísticas son de hecho inmunes a la crítica racional caracterizándolas como certezas morales básicas. Pienso, sin embargo, que en esto Pleasants está equivocado cuando se opone a los nuevos wittgensteinianos, aunque concuerde con otros puntos de su argumento. De hecho, la perspectiva de Wittgenstein es otra, y puede ser mejor comprendida a partir del fracaso de Moore en su tentativa de refutar las presuposiciones escépticas del idealismo probando supuestamente la verdad del realismo de sentido común. Vamos a imaginar que Moore hubiera enumerado entre las proposiciones que afirmaba que conocía los siguientes juicios morales:

1) « Yo sé que es mi deber, de todas las alternativas posibles, hacer aquella acción que produzca más bien en el universo».

o

2) « Yo sé que se debe respetar a las personas».

¿Cuál es el estatus de esas oraciones morales? ¿Qué hay de «extraño» en ellas y en qué medida pueden expresar solo «truísmos»? Pueden sonar extrañas si con ellas se pretende probar el realismo moral, o refutar presuposiciones escépticas subyacentes a algún tipo de idealismo moral. De hecho, algunos filósofos siguieron a Moore y sostuvieron el realismo moral a partir de ejemplos de certezas morales y de pruebas mooreanas. Por ejemplo, Bambrough afirma que:

Si podemos mostrar por el argumento de Moore que hay un mundo exterior, entonces podemos mostrar por paridad de raciocinio, por un argumento exactamente análogo, que tenemos conocimiento moral, que hay algunos tipos de proposiciones morales que son ciertamente verdaderas y que sabemos que son verdaderas (1979: 15).

Bambrough concluye:

Mi prueba de que tenemos conocimiento moral consiste esencialmente en decir, «sabemos que a este niño que va a someterse a una cirugía dolorosa, debe administrársele anestesia». Por lo tanto, sabemos al menos de una proposición moral que es verdadera (1979: 15).

Wittgenstein argumentaría aquí que el «yo sé» mooreano también está mal empleado, si con él Moore pretendiera probar el realismo moral, posición metaética que de hecho sostuvo en los Principia ethica, aunque a partir de otras bases. Sin embargo, si Moore dijera

que no sabía que no se debe causar dolor (o mejor, que no se debe causar dolor y sufrimiento innecesariamente), entonces dudaríamos de su salud mental o cuestionaríamos la integridad de su carácter. En otros términos, nadie puede negar que se debe prima facie respetar a las personas, o que se debe practicar aquella acción que va a producir más beneficios que perjuicios. Lo contrario nos coloca fuera de la comunidad moral, es decir, de lo que significa pertenecer a nuestra forma de vida humana. En ese sentido podemos afirmar que existen en un cierto sentido «certezas morales», por ejemplo que debemos respetar a las personas y que debemos producir a través de nuestras acciones menos perjuicios que beneficios. Mejor sería calificarlas como «proposiciones gramático-morales». Sin embargo, en contextos muy específicos, por ejemplo en una guerra justa, tiene sentido decir que se debe producir el mayor número posible de perjuicios (en ese contexto, al enemigo).

¿Se sigue de la constatación de la existencia de certezas morales que Wittgenstein es un fundacionalista, como piensa Pleasants? Aparentemente, no. A continuación, voy a presentar algunas evidencias para negar la existencia de certezas morales básicas en términos fundacionalistas.

Las certezas morales y sus funciones en los juegos de lenguaje

En la presente sección voy a argumentar que Wittgenstein no es fundacionalista en el sentido tradicional ni tampoco en el sentido atribuido por Stroll, Moyal-Scharrock y Pleasants. Generalmente, se le asocia a posiciones antifundacionalistas, más próximo de algún tipo de coherentismo o pragmatismo o contextualismo. No voy a entrar en esa discusión de forma detallada. Voy solo a sostener que Wittgenstein no es un fundacionalista de cualquier tipo, ni siquiera es un fundacionalista práctico. Pero al mismo tiempo, sostendría que no tiene sentido dudar de lo que voy a llamar aquí «proposiciones gramaticales morales bisagras».

Un rasgo esencial del fundacionismo, que no fue apuntado por Stroll, ni por Moyal-Sharrock, ni por el mismo Pleasants, además de la defensa de que hay creencias básicas (certezas) autoevidentes y justificadas de forma no-inferencial, a partir de las cuales se puede derivar otras creencias, es la infalibilidad. En otras palabras, la verdad de F (por ejemplo, cogito), y de todas las otras proposiciones que de él se siguen, es inmune al error. Wittgenstein no comulgaba con un fundacionismo moral a la Pleasants que puede ser resumido de esta manera:

•*Certezas morales básicas (no pueden ser afirmadas o negadas proposicionalmente, pero son indudables, no derivadas y son fundamento para otras oraciones morales), por ejemplo, i) «la muerte es mala» (badness of death) y ii) «es errado matar» (wrongness of killing) (cf . Pleasants, 2008: 262).*

•*Certezas morales derivadas : el asesinato es errado (ejemplos del propio Pleasants) y tal vez podríamos añadir: interrumpir una gestación en el último trimestre está errado, la eutanasia involuntaria es mala, no se debe usar animales para investigaciones científicas innecesarias, etc.*

Ahora se percibe que Pleasants es incoherente: atribuye a Wittgenstein un tipo nuevo de fundacionismo pero se pone a ilustrarlo con ejemplos que repiten el modelo tradicional. Ese fundacionismo moral no es compatible con el libro On Certainty de Wittgenstein. Para mostrar este punto voy a argumentar que las oraciones morales gramaticales no son juicios substanciales sobre lo que es correcto o errado desde el punto de vista ético, sino que desempeñan solo un papel definicional. Posteriormente, analizaré la caracterización de lo que es un hombre racional o razonable, «vernünftigerMensch», o aquello que está «beyond all reazonable doubt» («más allá de toda duda razonable») para ver si hay sentencias morales que no es racional recusar.

Voy a comenzar, entonces, distinguiendo entre «proposiciones», o mejor dicho, oraciones morales empíricas, y oraciones morales gramaticales (o gramático-morales). Las primeras pueden ser verdaderas o falsas, probables o improbables dependiendo de las evidencias. Además, son contingentes (pueden ser de otro modo) y su valor de verdad puede ser descubierto empíricamente. Voy a presentar algunos ejemplos de oraciones morales empíricas: «el sexo antes del matrimonio es errado»; «los contraceptivos son legítimos», «los padres deben hacer sacrificios por sus hijos», etc. Todo esto es verdadero bajo ciertas circunstancias. En ese sentido, podemos aceptar que Wittgenstein es un falibilista empírico. Por otro lado, las proposiciones morales gramaticales son siempre verdaderas en el sentido «deflacionista» de verdad; son necesarias (no puede ser de otra manera), aunque condicionalmente; establecen las reglas de uso de las palabras, oraciones, etc., en los diferentes juegos de lenguaje morales; algunas son bisagras («respete a las personas»; «no cause daño») fijando nuestra comprensión de lo que es la propia moralidad. Como las proposiciones tipo Moore («sé que tengo un cuerpo», etc.), que son afirmaciones que tienen la forma de proposiciones empíricas, pero de hecho no lo son, esas oraciones morales son gramaticales: establecen aquello que es constitutivo de nuestro concepto de moralidad o de los conceptos morales. En la historia de la ética, algunos filósofos identificaron algunos ejemplos de proposiciones morales gramaticales. Por ejemplo, Aristóteles sostiene en la Ethica Nicomachea que algunas acciones son erradas

por la propia significación de las palabras, por ejemplo, robo, adulterio, asesinato, etc. También Kant, cuando muestra en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres que una máxima como hacer promesas con la intención previa de incumplirlas no puede ser universalizada bajo pena de contradicción, apunta a lo que podríamos calificar como una proposición gramatical: no mantener las promesas es errado. Lamentablemente, no es posible desarrollar este punto aquí.

La principal ventaja de la consideración de las normas morales como proposiciones gramaticales es dejar de analizar aisladamente la naturaleza de tales proposiciones (por ejemplo, examinar si son analíticas o sintéticas, etc.) y discutir las funciones que ellas cumplen en nuestro sistema ético, percibiendo que algunas proposiciones morales empíricas pueden ser elevadas al estatus de proposiciones morales bisagras y viceversa. En otras palabras, son normas de representación que guían los usos de «moral» o de «bueno», «correcto», etc., en nuestros juegos de lenguaje morales. Además, las «proposiciones» gramaticales constituyen nuestros conceptos morales fundamentales. En un juego de lenguaje normativo, hay normas que podemos llamar «principios» (por ejemplo, respete las personas, no cause daño) y una serie de reglas particulares (diga la verdad, no mate, etc.) en equilibrio sistémico. Voy a desarrollar este punto a continuación. El juego de lenguage moral tiene sentido o no como un todo y, por consiguiente, un error del fundacionalista es intentar ver la verdad de ciertas proposiciones básicas (no definidas, no demostradas) aisladamente. Ninguna oración moral por sí misma, por su naturaleza intrínseca, es una certeza moral básica. Por lo tanto, pienso que podemos admitir, junto con Wittgenstein, la existencia de certezas morales, aunque no de certezas morales básicas (pace Pleasants).

Para entender mejor este punto, voy a distinguir dos subtipos de oraciones gramático-morales:

•bisagras;

•no-bisagras.

Principios morales tales como el de no-maleficencia son proposiciones gramático-morales bisagras, ya que establecen reglas de uso para nuestro concepto de «moral» o «sistema moral» o «moralidad», mientras que proposiciones gramaticales morales no-bisagras tales como «mentir está errado», «no mantener las promesas es errado», etc., establecen reglas de uso de las palabra mentir, prometer y así sucesivamente. Negarlas nos coloca en la situación de tener que recusar una proposición tipo Moore: es irracional. De esa manera, cotidianamente no cuestionamos si tenemos que buscar el bien, o causar más beneficios que daños con nuestras acciones, si tenemos que respetar los derechos de las personas o no, etc. Como se dijo anteriormente, solamente en situaciones bastante fuera de lo común las afirmamos o las negamos. Lo que está abierto a investigación moral empírica es lo que cuenta efectivamente como daño específico (por ejemplo, si solamente el daño físico o también el trastorno psicológico, etc.) o como un derecho particular (hoy, si las personas tienen derecho a un patrimonio genético no alterado, etc.). Por consiguiente, es posible admitir tanto oraciones morales bisagras como no-bisagras, y ambas expresan certezas morales. A continuación voy a mostrar por qué la admisión de certezas morales bisagras no significa la aceptación de certezas morales básicas.

Antes de mostrar este punto, voy a presentar algunas evidencias que permiten sostener que Wittgenstein no es un fundacionalista moral, es decir, que aceptaría la existencia de certezas morales, aunque no la existencia de certezas morales básicas. La primera es la siguiente: desde el Tractatus, Wittgenstein fue contrario a cualquier tipo de axiomatización, ya sea de la lógica, de la ciencia o de la ética. Así, en On Certainty no hay ninguna afirmación que vaya a favor de esa posición, esto es, no se podría sostener que hay una proposición, ética o de cualquier otra naturaleza, que pueda ser considerada, tomando el esquema formal de Stroll, como F, y un cuerpo de otras proposiciones que sean derivadas, R. En ese sentido, Pleasants está equivocado. Podemos afirmar entonces que el espacio ético es unidimensional. Voy a retomar, una vez más, el ejemplo de certeza moral básica de Pleasants. Para él la prohibición moral del asesinato se funda en las certezas morales básicas «la muerte es

mala» y «matar está errado». Ahora bien, parece claro que hay una importante diferencia entre matar y asesinar: no siempre quitar la vida es moralmente reprobable, mientras que asesinar siempre lo es. Por consiguiente, una prohibición absoluta del asesinato no puede sobrevenir solamente de consideraciones sobre la naturaleza de la muerte. Así pues, Pleasants no dio un buen ejemplo de certeza moral básica.

Una objeción más importante, que quiero presentar contra Pleasants, es que las oraciones que él consideró básicas parecen, en verdad, poder ser derivadas de otras más fundamentales, por ejemplo, de la consideración de que la vida posee valor intrínseco y que tenemos que reverenciarla. Alguien podría, entonces, argumentar que es necesario ofrecer una justificación para esa afirmación, y así sucesivamente. A partir de la bioética es posible, entonces, presentar un contraejemplo: una regla como «no mate» puede ser derivada del principio de la no-maleficencia. Por lo tanto, Pleasants no solo interpretó mal a Wittgenstein, sino que tampoco ofreció nada filosóficamente relevante, es decir, un efectivo ejemplo de certeza moral básica que podría mostrar la pertinencia de pensar la moral en términos fundacionalistas. El punto relevante aquí es, entretanto, que la distinción entre básico y no-básico es antiwittgensteiniana.

Otra evidencia importante es la idea de que «un juego de lenguaje cambia con el tiempo» (On Certainty, § 256), posición sustentada desde las Investigaciones filosóficas. En el famoso parágrafo 23 de las Investigaciones, Wittgenstein dice que nuevos juegos de lenguaje surgen y algunos se tornan obsoletos y son olvidados. De ese modo, aun cuando exista en cierto juego de lenguaje un conjunto de proposiciones bisagras, estarían sujetas a mudanza. Hay un buen ejemplo de esa mudanza en la historia de la ética médica: por dos milenios, el principio hipocrático de la beneficencia (y no-maleficencia) guió las prácticas médicas hasta que, al final del siglo XX, fue criticado y los profesionales de la salud tuvieron que incorporar el principio del respeto por la persona, adoptando el término de consentimiento, lo que significó un cambio importante en los fundamentos de la ética médica y, de un modo general, en nuestra vida moral cotidiana. La norma del respeto por la autonomía puede haber surgido empíricamente y haber sido

elevada al estatus de principio. Citando a Wittgenstein: «Sería posible imaginar que algunas proposiciones, con forma de proposiciones empíricas, se solidificaran y funcionaran como conductos para aquellas proposiciones empíricas que no estuvieran solidificadas sino que fueran fluidas; y que esta relación cambiara con el tiempo, en el sentido de que las proposiciones fluidas se solidificaran, y que las sólidas se volvieran fluidas» (On Certainty, § 96). En otras palabras, en un momento una proposición puede ser tratada como cosa a ser verificada por la experiencia, y en otro momento puede ser tratada como regla de verificación.

Otra evidencia importante para sustentar que Wittgenstein no es un fundacionalista es que él no afirmó, hasta donde yo sé, la existencia de certezas prácticas objetivas. De hecho, hay muchas afirmaciones en On Certainty sobre, digamos, acciones resolutas, «convicciones prácticas», o para usar la expresión de Pleasants, de casos en que «nosotros actuamos con certeza incuestionable». Alguien podría sostener que Wittgenstein es una especie de fundacionalista práctico a partir de este tipo de afirmación: «Evidencia segura es lo que aceptamos como seguro, es la evidencia de que nos desenvolvemos, actuando con seguridad, actuando sin duda alguna» (On Certainty, § 196). Obviamente, tales acciones resolutas existen, pero ¿acaso son inmunes al error o a la crítica? ¿Son inviolables? No creo que Wittgenstein respondiera afirmativamente. El propio ejemplo de Pleasants, a saber: estoy leyendo en la biblioteca y, sin pensar, me levanto para caminar hasta la cocina, no garantiza una certeza absoluta de que tengo dos pies. No hay certeza absoluta que inmunice nuestras prácticas de errores. Considérese otro ejemplo mencionado por Pleasants: la circuncisión femenina. No se sigue que una madre que la practica, actuando sin ninguna duda, no pueda estar equivocada, moralmente equivocada. Pero, aún más importante, es que nada de lo que Wittgenstein escribió la justifica o la inmuniza de la crítica racional. Él no es un fundacionalista práctico que ciegamente subscribiría tales actos, y las observaciones del parágrafo 196 deben, entonces, ser contrastadas con otras afirmaciones. Por ejemplo, en el parágrafo 174 del libro On Certainty, Wittgenstein escribió: «Yo actúo con completa certeza. Pero esa certeza es mía». Se trata, por consiguiente, de una certeza subjetiva que no es inmune a error o a crítica. Tal vez exista una certeza objetiva proposicional, pero no una certeza práctica

absoluta.

Ahora me gustaría atenerme a la caracterización de la razonabilidad para argumentar por un falibilismo respecto a las oraciones morales empíricas. No voy a entrar en la discusión sobre la mejor traducción de la expresión alemana «vernünftigenMenshen», usada innumerables veces en On Certainty (§ 19, 219, 220, 252, 323-6, 334-6, 416, 452-5), es decir, si es «persona racional» o «persona razonable». Pero es importante notar que Wittgenstein usa también la expresión inglesa «reasonable doubt» (cf. On Certainty, § 607) y el contexto es forense: lo que un juez podría aceptar como evidencia, prueba o alegación, etc., en un tribunal, en un juicio de guerra, etc. Como veremos, razonabilidad no significa inviolabilidad o inmutabilidad. Al contrario, lo que es considerado razonable muda con el tiempo. En términos de Wittgenstein:

336: Pero lo que los hombres consideran razonable o irrazonable se modifica. En ciertas épocas los hombres encuentran razonable lo que en otras épocas encontraron irrazonable. Y viceversa.

Pero ¿no hay criterio objetivo aquí?

Personas muy inteligentes y educadas creen en la historia de la creación según la Biblia, mientras que otras sostienen que se ha demostrado su falsedad, y los fundamentos de los últimos son conocidos por los primeros.

Wittgenstein, por consiguiente, tampoco fue un fundacionalista religioso. El fundacionismo no tiene sentido en ningún dominio de la investigación humana, ni siquiera en el religioso. La razonabilidad de ciertos principios no puede, por consiguiente, ser propuesta como criterio suficiente para sustentar un fundacionismo moral. En fin, la razonabilidad manda no recusar la verdad de esas

proposiciones gramaticales, pero no las torna infalibles.

Tal vez sea mejor considerar a Wittgenstein como un falibilista empírico que caracterizarlo como un fundacionalista práctico. A partir de la observación gramatical sobre las reglas constitutivas de la palabra saber, esto es, que ella posee un uso o significado emparentado con «ser capaz de», se puede, como fue visto anteriormente, presentar una comprensión del saber moral como expresión de un sabercómo. Por ejemplo, no decimos «alguien sabe-que cuidar de un individuo vulnerable» o «sabe-que respetar una persona», sino que decimos «alguien sabe-cómo cuidar de… o sabe-cómo respetar…», etc. En otras palabras, nadie estaría cuidando a un individuo vulnerable si estuviera causando más daños que beneficios, o nadie estaría respetando a una persona si estuviera infringiendo un derecho de ella. En la medida en que nuestra comprensión de lo que implica el respeto o de cuáles son los derechos de la persona muda o evoluciona con los diferentes juegos de lenguaje morales, igualmente evoluciona nuestra capacidad de respetar a las personas. Es perfectamente posible, por consiguiente, caracterizar ese saber-cómo en términos falibilistas: progresa con el tiempo y nuestra propia concepción actual puede mejorar continuamente. Pero ese no es el caso con las oraciones gramático-morales bisagras: negarlas es irracional, es decir, nos coloca fuera de la moralidad.

Observaciones finales

Si no es correcto atribuir certezas morales básicas a Wittgenstein y, por consiguiente, tampoco se le puede atribuir el fundacionismo, parece claro que algunas prácticas morales mudan, algunas tienen que mudar, y que todas son revisables, esto es, que no son inmunes a la crítica racional. Ser racional es percibir que lo que cuenta como razonable muda con el tiempo. Ser razonable es admitir que las prácticas humanas estén basadas en la racionalidad de nuestra moralidad. Podemos, pues, concluir que Wittgenstein no es un fundacionalista moral, pero tampoco un relativista ético: hay

proposiciones morales gramaticales bisagras; por ejemplo, es cierto que no debemos causar más daños que beneficios para que seamos felices.

BIBLIOGRAFÍA

ANSCOMBE, G. E. M. (1997): «Modern Moral Philosophy», en: R. Crisp y M. Slote: Virtue Ethics, Oxford, University Press.

BAKER, G. P. y P. M. S. HACKER (1984): Secpticism, Rules and Language, Oxford, Basil Blackwell.

BAMBROUGH, R. (1979): Moral Scepticism and Moral Knowledge, Londres/Henley, Routledge & Kegan Paul.

BLACKBURN, S. Reply (1981): «Rule-following and Moral Realism», en: S. Holtzman y C. Leich: Wittgenstein: to follow a rule, Londres, Routledge, pp. 163-187.

BLACKBURN, S. (2002): «Quasi-realism in Moral Philosophy», ethic@, v. 1, n.º 2, dez., pp. 108-109.

CAVEL, S. (1982): The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy, Nueva York, Oxford University Press.

CRARY, A. y R. READ (2000): The New Wittgenstein, Nueva York, Routledge.

CUTER, J. V. G. (2003): «A Ética do Tractatus», Analytica, v. 7, n.º 2, São Paulo, pp. 43-58.

DALL'AGNOL, D. (2005): Ética e Linguagem. Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein (3.a Ed.), São Leopoldo/Florianópolis.

— (org.) (2008): Wittgenstein no Brasil, São Paulo, Escuta.

DALL'AGNOL, D. (2011): Seguir regras. Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein, Pelotas, UFPel.

— (2013): «Pluralismo razonable sin relativismo ético. (Respuesta a Sanfélix Vidarte.)», Pasajes de Pensamiento Contemporáneo, Otoño, pp. 70-79.

— (2015): «Practical Cognitivism: Kwoning-how to Follow a Moral Rule». WAB Archives. V. XXIII, pp. 53-55.

DIAMOND, C. (1995): The Realist Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind, Massachusetts, The MIT Press.

ELLIOT, C. (ed.) (2001): Slow cures and bad philosophers. Essays on Wittgenstein, Medicine and Bioethics, Durham/Londres, Duke University Press.

GARVER, N. (1994): «Naturalism and Transcendentality: the case of 'form of life'», en: S. Tegrraian: Wittgenstein and Contemporary

Philosophy, Bristol, Thoemmes Press.

GLOCK, H. J. (1997): Dicionário Wittgenstein, Rio de Janeiro, Zahar.

— (ed.) (2001): Wittgenstein: a critical reader, Massachusetts, Blackwell.

HABERMAS, J. (1989): The Theory of Communicative Action (2v.), Cambridge, Polity Press.

HACKER, P. M. S. (1972): Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and Metaphysics of Experience, Oxford, Clarendon Press.

— (2001): Wittgenstein: connection and controversies, Oxford, Clarendon Press.

HUDSON, W. D. (1983): Modern Moral Philosophy, Londres, MacMillan.

JANIK, A. y S. TOULMIN (1973): Wittgenstein's Vienna, Londres, Weidenfeld and Nicolson.

KRIPKE, S. (1989): Wittgenstein. On Rules and Private Language, Oxford, Blackwell Publishers.

LOPARIC, Z. (2008): «Ética Originária e Praxis Racionalizada», en: D. Dall'Agnol: Verdade e Respeito. A filosofia de Ernst Tugendhat, Florianópolis, Edufsc, pp. 262-344.

LOVIBOND, S. (1983): Realism and Imagination in Ethics, Oxford, Blackwell.

MACINTYRE. A. (1987): After Virtue. A Study in Moral Theory, Londres, Duckworth.

MACKIE, J. L. (1977): Ethics. Inventing Right and Wrong, Londres, Penguin.

MARGUTTI PINTO, P. (1996): «Sobre a natureza da filosofia», Kriterion, V.X, pp. 164-183.

MCDOWELL, J. (1981) «Non-cognitivism and Rulefollowing». en: S. Holtzman y C. Leich: Wittgenstein: to Follow a Rule, Londres, Routledge, pp. 141-162.

— (1984): «Wittgenstein on Following a Rule». Synthese. V. 58, pp. 325-363.

MONK, L. (1990): Wittgenstein: The duty of genius, Nueva York, Penguin Books.

MOORE, G. E. (1993): Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press.

MOYAL-SHARROCK, D. (ed.) (2004): The third Wittgenstein. The Post-Investigations Works, Hampshire, Ashgate.

MOYAL-SHARROCK, D. y W. H. BRENNER (eds.) (2005): Readings of Wittgenstein's On Certainty, Nueva York, Palgrave.

MOYAL-SHARROCK, D. (2007): Understanding Wittgenstein's On Certainty, Nueva York, Palgrave.

PLEASANTS, N. (2008): «Wittgenstein, Ethics and Basic Moral Certainty», Inquiry, Vol. 51. n.º 3, pp. 241-267.

QUINE, W. (1980): From a Logical Point of View, Massachusetts/ Londres, Harvard University Press.

RHEES, R. M. (1981): Ludwig Wittgesntein, Personal Recollections, Oxford, Basic Blackwell.

RUSSEL, B. (1937): Principles of mathematics, Londres, Allen & Unwin.

— (1959): My Philosophical Development, Londres, Allen & Unwin.

— (1968): Logic and Knowledge, Londres, Allen & Unwin.

SANFÉIX, V. (2012-2013): «Reflexiones Wittgensteinianas (DarleiDall'Agnol, Seguir Regras)», Pasajes, v. 40, pp. 130-137.

SCHLICK, M. (1984): Fragen der Ethik, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

SINGER, P. (1990): Animal Liberation, Nueva York, Avon.

SMITH, P. (1993): «Wittgenstein e o Pirronismo: sobre a natureza da filosofia», Analytica, n.º 1, pp. 153-186.

STENIUS, E. (1964): Wittgenstein's Tractatus, Oxford, Basil Blackwell.

STROLL, A. (1994): Moore and Wittgenstein on Certainty, Nueva York/Oxford, Oxford University Press.

TUGENDHAT, E. (1994): VorlezungenüberEthik, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

WAISMANN, F. (1973): LudwigWittgenstein y el Círculo de Viena (Trad. Manuel Arbolí), México D. F., Fondo de Cultura Económica.

WILLIAMS, B. (1981): Moral Luck, Cambridge, Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1965): «Lecture on Ethics», The Philosophical Review, v. 74, pp. 3-12.

— (1972): Sobre la certidumbre (Trad. María Victoria Suárez), Caracas, Editorial Tiempo Nuevo.

— (1988): Investigaciones filosóficas (Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines), Barcelona, Editorial Crítica.

— (1989): Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt, Suhrkamp.

— (1994): Tractatus Logico-Philosophicus (Trad. Luis M. Valdés Villanueva; 3ra. edición), Madrid, Editorial Tecnos.

TÍTULOS PUBLICADOS

1. Learsi. Mi judaísmo

Günther Anders

2. Onetti: una ética de la angustia

Sonia Mattalia

3. Desde la margen izquierda

Joaquín Azagra, Joan Romero

4. El paradigma de la enfermedad y la literatura en el siglo XX

Gonzalo Navajas

5. Hannah Arendt: lo filosófico y lo político Neus Campillo

6. ¿Trabajar sin los otros?

Danièle Linhart

7. La Escuela Francesa de Socioantropología

Salvador Juan

8. El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador

Enzo Traverso

9. La pregunta más humana de Ernst Tugendhat

José V. Bonet

10. D'Ors, filósofo

Mercè Rius

11. Estética del ensayo

Josep M. Català

12. El cálculo de la vida

Andres Moya

13. Devotos y descreídos

Adolf Tobeña

14. Los rostros del islam

Pablo Cañete

15. La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo

Darlei Dall'Agnol

16. Los parados. Cómo viven, qué piensan, por qué no protestan

Enric Sanchis